


मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

# राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्र. एफ.१६०९४(मुंबई)







महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
**राज्य मराठी विकास संस्था**
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

# निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत**.

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

**स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.**

# नवभारत

वर्ष १७ वे ] फेब्रुवारी १९६४ [ अंक ५



वार्षिक वर्गणी ९ रु. ] [ किरकोळ अंक १ रु.





■ नोकरीवरून निवृत्त झालेल्यांचें आनंदी व समाधानी दृश्य ...

सुरवातीपासूनच योजनापूर्वक नियमितपणें बचत केल्यास जीवनाची संध्याकाळ सुद्धां उज्ज्वल व आशादायी होईल.

■ बचत योजनापूर्वक केली पाहिजे. खर्च करण्यापूर्वींच तुमच्या मिळकतींतून ठराविक रक्कम शिल्लक टाकली नाहींत तर कदाचित् सर्व पैसे खर्च होतील.



**दी बँक ऑफ इंडिया लि.**

टी. डी. कंसारा, जनरल मॅनेजर










प्राज्ञपाठशालामंडळ वाई, यांचे मासिक

वर्ष सतरावे | अंक पाचवा

# नवभारत

फेब्रुवारी १९६४

( महाराष्ट्र राज्य साहित्य व संस्कृति मंडळ पुरस्कृत )

संपादक-मंडळ

प्रा. वि. म. बेडेकर— प्रा. गोवर्धन पारीख का. संपादक



वार्षिक रु. ९ | सहामाही रु. ५ | अंकास रु. १

हे मासिक श्री. म. शं. साठे यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून प्रा. वि. म. बेडेकर यांनी प्राज्ञपाठशालामंडळ वाई यांचेकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

पत्रव्यवहाराचा पत्ता : १ संपादकीय : कार्यकारी संपादक, 'नवभारत' मासिक,
'गणेश भुवन' २७६, तेलंग रोड, माटुंगा–मुंबई १९

२ व्यवस्थापकीय : व्यवस्थापक, 'नवभारत' मासिक,
C/o प्राज्ञ प्रेस, वाई ( जि० सातारा )

३ चौकशी : श्री. वा. वि. कोनकर
१८८ एफ्, भीमरावबाडी, मुंबई २
फोन नं. २३५५४








प्रा. स. रा. गाडगीळ

# प्राचीन भारतातील भौतिकवाद[१] : २ :

## लोकायत आणि तंत्रसाधना

" Social institutions rendered obsolete by economic process find a sanctuary in religion, which is of interest to the historian of humanity just because it is a stratified repository of discarded practices and discarded beliefs."

— *Thompson*

लोकायतिक परंपरेमधील चार्वाकांचा स्वभाववाद हा बराच उत्तरकालीन विचार असला पाहिजे. या अवस्थेपूर्वी हजारो वर्षे लोकजीवनामध्ये प्रचलित असलेल्या विधींचे आणि कर्मकांडांचे स्वरूप मंत्रतंत्रात्मकच असणे अपरिहार्य होते. इहलोकवादी अशा लोकायतिकांच्या या विधींचे आणि कर्मकांडांचे ( rites & rituals ) स्वरूप **तंत्रसाधनेमध्ये** पाहावयास सापडते. भारतीय जीवनात या साधनेला फार महत्त्वाचे स्थान आहे. वैदिक आर्यांनाही शेवटी तंत्रसाधनेला आपल्यामध्ये समाविष्ट करून घ्यावे लागले. कुल्लुकभटाने[२] श्रुतींचे दोन प्रकार कल्पिले आहेत : ( १ ) वैदिकी आणि ( २ ) तांत्रिकी. आज उपलब्ध असलेल्या तंत्रवाङ्मयाच्या साहाय्याने तंत्रसाधनेच्या प्रचंड प्रभावाचे रहस्य समजणे शक्य नाही. एका बाजूला अध्यात्मवादाचे दाट आवरण आणि दुसऱ्या बाजूला लैंगिक स्वैराचाराचे ओंगळ आणि बीभत्स प्रदर्शन यांनी आजचे तंत्रवाङ्मय भ्रष्ट झाले आहे. म. म. हरप्रसादशास्त्री यासारख्या संशोधकालाही असे म्हणावे लागले की तंत्रोपासनेची उघड चर्चा करावयाची तर सभ्यतेच्या सर्व मर्यादा ओलांडाव्या लागतील आणि शिवाय इं. पी. कोडाचा धोका पत्करावा लागेल. दुसऱ्या बाजूला प्रमथनाथ मुखोपाध्याय, अटलबिहारी घोष, सर जॉन वुड्रॉफ, यांसारख्या पंडितांनी या साधनेतून अध्यात्मिक अर्थ शोधून काढण्याचा उद्योग केला आहे. अर्थात् यांनाही तंत्रोपासनेमधील **'वामाचारा'चे** अस्तित्व नाकारता आलेले नाही. द्वैताचा लय घडवून आणण्यासाठी 'वामाचारा'ची योजना या उपासनेत केलेली असते असे त्यांचे म्हणणे. विश्वातील द्वैतात्मक भेद नाहीसा करण्यासाठी, म्हणजेच भेदाचा निरास करण्यासाठी, 'नेति, नेति' मार्ग वेदांतामध्ये अवलंबिलेला असतो; तर तंत्रोपासनेमध्ये द्वैताचा संयोग घडवून आणून पूर्ण अद्वैतानुभूति प्राप्त करण्याच्या मार्गाला महत्त्व दिलेले असते असे स्पष्टीकरण करण्याचा हा प्रयत्न आहे! आपणाला सध्या या उपासनेचा अध्यात्मिक गौरव अथवा धिक्कार या दोन्हीशीही कर्तव्य नाही. हजारो वर्षांपूर्वी अस्तित्वात आलेल्या या साधनेचे मूळ स्वरूप कोणत्या प्रकारचे असावे आणि तिच्यामागे कोणती प्रेरणा असावी याचा विचार करावयाचा आहे.

समाजाच्या विकासक्रमात ज्या सामाजिक संस्था आणि श्रद्धा निरुपयोगी ठरतात त्यांचे अवशेष धार्मिक आणि सांस्कृतिक आचारविधींच्या रूपाने समाजजीवनात प्रविष्ट होतात. निरनिराळी व्रते, देवीच्या उपासनेमधील आचारविधि, 'स्त्री' बनून परेशाची उपासना करणारा मधुराभक्तिसंप्रदाय[३], गणपतीच्या विकासक्रमातील चढउतार, यांचा अभ्यास केल्यास या कल्पनांमागील मूळ वास्तव कोणत्या प्रकारचे होते आणि ते कोणत्या सामाजिक परिस्थितीत उदयाला आले याची माहिती मिळू शकेल. बदलत्या सामाजिक परिस्थितींत या मूळ कल्पनांची जेव्हा आवश्यकता उरली नाही तेव्हा एक तर त्यामध्ये विकृति निर्माण झाली, किंवा अविकृत स्वरूपातच त्या कल्पनेला धार्मिक पावित्र्य लाभले.

१. या लेखमालेतील पहिला लेख जानेवारी १९६४ मध्ये आला आहे.

२. मनुस्मृतीचा प्रसिद्ध टीकाकार.

३. 'मधुराभक्ति उद्गम आणि विकास' या विषयावर 'नवभारत' ऑगस्ट–सप्टेंबर १९६२ च्या अंकात प्रसिद्ध झालेले प्रस्तुत लेखकाचे लेख पाहा.








तंत्रोपासनेचेही हेच घडले आहे. **तंत्रोपासना म्हणजे हजारो वर्षांपूर्वीच्या प्राथमिक अवस्थेमधील कृषिकर्माला आवश्यक आणि उपयुक्त अशी** यातुसाधना ( agricultural magic ) असली पाहिजे. प्राथमिक मानवाच्या श्रद्धा आणि समजुती जसजशा बदलत गेल्या, त्याचे निसर्गविषयक ज्ञान जसजसे विकसित होत गेले, तसतशी या मंत्रतंत्रात्मक साधनेची शेतीच्या सुफलीकरणाला आवश्यकता उरली नाही. त्यांचे सामाजिक आणि आर्थिक जीवनातील महत्त्व लुप्त होऊन धार्मिक जीवनात त्यांना प्रवेश मिळाला.

### प्राथमिक शेती आणि यातुविद्या ( magic )

आजच्या विज्ञानयुगात शेतीचा यातुविद्येशी काही संबंध असू शकेल यावर विश्वास बसणे कठीण आहे. परंतु मनुष्याच्या प्राथमिक अवस्थेत धान्यनिर्मितीची क्रिया मंत्रतंत्रांच्या सामर्थ्यावरच अवलंबून आहे असा त्याचा दृढ समज होता. आजही वन्य लोकांच्या जीवनामध्ये या समजुतीला धार्मिक माहात्म्य असल्याचे दिसून येते. मंत्रतंत्रात्मक विधीशिवाय त्यांचे एकही शेतीचे काम होऊ शकत नाही. अमेरिकेमध्ये वसाहत करावयास आलेले युरोपियन लोक मंत्रतंत्राशिवाय शेती करतात, आणि असे असूनही त्यांच्या शेतीत भरपूर पीक येते, हे पाहून तेथील मूळच्या लोकांना आश्चर्याचा धक्काच बसला. डी. एन्. मुजुमदार यांनी आपल्या Affairs of a tribe मध्ये भारतातील वन्य जमातींच्या शेतीविषयक मंत्रतंत्रात्मक विधींची माहिती दिली आहे. हॉस लोक शेतीच्या सुफलीकरणासाठी सात धार्मिक ( magical ) सण साजरे करतात. संताळ लोक श्रावण महिन्यात ' हरियार सिंम् ' नांवाचा सण याच हेतूने साजरा करतात. क्रूकने Popular Religion and Folklore of Northern India या पुस्तकात दिलेली माहिती उद्बोधक आहे. भूया, कोळ, भिंड हे उत्तरप्रदेशातील लोक आपल्या बैगा उपाध्यायाकडून सुफलीकरणाचा विधि करवून घेतात. यात पेरणीपूर्वी अथवा कापणीनंतर भूमातेला मद्य-मांसाचा नैवेद्य द्यावयाचा असतो. आपल्याकडील वन्य जमातीमध्येही अशाच प्रकारचे विधि आहेत. उच्च वर्णीयांमधील श्रावण-भाद्रपदातील बहुतेक सर्व व्रते भूमीच्या सुफलीकरणाशीच निगडित आहेत. गौरी-गणपति, सटीचे नवरात्र, चंपाषष्ठी, शाकंभरीव्रत यांचा बारकाईने अभ्यास केल्यास त्यातील वनस्पतिसृष्टीचा संबंध ध्यानात येऊ शकेल. श्री. गुप्ते यांनी ' गणेश चतुर्थी व्रताचे केलेले वर्णन [४] विशेष महत्त्वाचे आहे. ' या व्रतातील शिव आणि गणपति यांचे दुय्यम स्थान सूचक आहे. प्रामुख्याने हे व्रत गौरीचे आहे.

कौटिल्याने ' अर्थशास्त्रात मंत्रांशिवाय पेरणी न करण्याविषयी सांगितले आहे. वैदिक आर्यांची संस्कृति प्रामुख्याने पशुपालन अवस्थेत होती. शेती अल्प प्रमाणात सुरू झाली होती. याही काळात शेतीविषयक मंत्र-विधि होतेच. अथर्ववेद आणि तैत्तिरीय संहिता यामध्ये हे मंत्र दिले आहेत. परंतु उत्तरकाळात शेती जसजशी वाढू लागली तसतसे सूत्रकाळात या मंत्राना महत्त्व यऊ लागले. विशेष लक्षात ठेवण्याजोगी गोष्ट अशी की आर्य लोकांचे देव प्रामुख्याने पुरुष असूनही शेतीच्या देवता मात्र स्त्रियाच आहेत. गोभिल गृह्यसूत्र, पारस्कर गृह्यसूत्र, यांमध्ये उर्वरा, सीता, असा, अरदा, अनघा, यजा, समा, भूति, या देवता सांगितल्या आहेत. या सर्वांचा संबंध शेतीच्या सुफलीकरणाशीच आहे.

प्राथमिक मानवाला भूमीतून धान्य कसे पिकते याची कल्पना नसल्यामुळे जीवनावश्यक अशा या कार्यात मंत्रतंत्रांना महत्त्व यावे हे स्वाभाविक होते. परंतु या मंत्रतंत्रात्मक विधींमध्ये ' स्त्रीला ' महत्त्व मिळावे ही घटना आपल्या दृष्टीने अधिक महत्त्वाची आहे. तंत्र-साधनेमध्ये ' स्त्रीला ' जे महत्त्व आहे, त्याचा आणि या शेतीविषयक मंत्रतंत्राचा काही संबंध असू शकेल काय ? तंत्रोपासनेकडे वळण्यापूर्वी या विधींचे स्वरूप तपासून पाहू.

### कृषिविषयक मंत्रतंत्रांतील ' स्त्री 'माहात्म्य

जगातील सर्वच देशात कृषिविषयक मंत्रतंत्रात्मक विधींमध्ये एकेकाळीं स्त्रीला फार महत्त्व होते. रानटी समाजात ( हे समाज प्रायः स्त्रीसत्ताप्रधान असल्यामुळे ) आजही हे महत्त्व आढळून येते. एका ख्रिश्चन मिशनऱ्याला एका नेटिव अमेरिकनाने दिलेले उत्तर मार्मिक आहे. " Father, you don't understand these

४. Indian Antiquary xxxv, 60








things and that is why they vex you. You know that women are accustomed to bear children, and that we men are not. When the women sow, the stalk of maize bears two or three ears, The root of yucca yields two or three basketfuls ...... Now why is that ? Simply because the women know how to bring forth...[५]" फ्रेजरच्या शब्दात याला Contagious magic हें नांव आहे. स्त्री मनुष्याला जन्म देते; तिच्या ठिकाणी सुफलीकरणाची अद्‌भुत शक्ति आहे; तेव्हा भूमीचे सुफलीकरण करण्यासाठी स्त्रीच्या या शक्तीचा ( magic ) उपयोग केला पाहिजे असे हे साधे तर्कशास्त्र आहे. ज्या स्त्रीची संततिनिर्माणक्षमता अधिक ती स्त्री या कामाला अधिक योग्य. जुळ्या-तिळ्या मुलांना जन्म देणाऱ्या स्त्रीचे तर या क्षेत्रात विशेष माहात्म्य. आजच्या भाषेत ती ' कृषिपंडिता 'च ! अशा ' बहुप्रसू 'स्त्रीच्या कामगिरीचे फ्रेजरने दिलेले पुढील वर्णन पाहण्याजोगे आहे : " The mother lies down on her back in thick grass near the house and places a flower of plantain ( केळीच्या बागेचे सुफलीकरण अभिप्रेत आहे. ) between her legs; then her husband comes and knocks the flower away with his genital member. Further the parents go through the country, performing dances in the gardens of favoured friends, apparently for the purpose of causing the plantain trees to bear fruit more abundantly[६]. या उदाहरणात पुरुषाला काही मर्यादेपर्यंत महत्त्व आलेले दिसते. निर्मितिक्रियेमधील पुरुषाचे स्थान माहीत झाल्यानंतरची ही अवस्था आहे. पण यापूर्वी केवळ ' स्त्री'चेच सामर्थ्य कृषियातुकर्माला मान्य होते.

ही श्रद्धा आणखी एका स्वरूपात दिसून येते. ज्याप्रमाणे भूमीच्या सुफलीकरणाला सवत्स स्त्री साहाय्यक होते, त्याप्रमाणे निपुत्रिक स्त्रीच्या सुफलीकरणाला हरितश्यामल भूमि साहाय्यक होते. हेही contagious Magic च आहे. पाऊस पडावा म्हणून स्त्रियांनी विवस्त्रावस्थेत शेतात जाऊन नृत्य करण्याची अगर नांगरण्याची क्रिया करावयाची असते. स्त्रीने अंगाला लिंबाचा पाला गुंडाळून अर्धनग्नावस्थेत मिरवणूक काढण्याची प्रथा अगदी अलीकडेपर्यंत रूढ होती. १८७४ मधील गोरखपूर जिल्ह्यातील दुष्काळात सामुदायिकरीत्या या विधींचा अवलंब केला गेल्याची नोंद आहे. या उलट निपुत्रिक स्त्रीला निसर्गाच्या सांनिध्यात ( उघड्यावर ) विवस्त्रावस्थेत स्नान घातल्यास अगर समंत्रक जलसिंचन केल्यास संतति होते अशी समजूत आहे. जलसिंचन हे पावसाचे प्रतीक आहे. पावसाने भूमि सुफलित होते तशीच स्त्रीही होते अशा समजुतीने याप्रकारचे विधि सांगितले आहेत. " A fruitful woman makes plants fruitful, a barren woman makes them barren." या समजुतीमुळेच निपुत्रिक स्त्रीच्या हातून झाडे न लावण्याची चाल रूढ आहे. भूमीची सस्यश्यामलता आणि स्त्रीची गर्भधारणा या दोन्ही प्रक्रिया एकच समजल्या जात. स्त्री ज्याप्रमाणे भूमि सुफलित करते त्याप्रमाणे भूमिच स्त्रीच्या ठिकाणी अपत्यसंभव घडवून आणते असा समज होता. मूल जन्माला येताच जमिनीवर ठेविले पाहिजे अशी चाल आहे. संस्कृतमध्ये ' अपत्यसंभव ' या शब्दाला ' भूमिस्थ ' हा जो प्रतिशब्द आहे तो किती अर्थपूर्ण आहे हे सांगण्याची जरूरी नाही. ब्रिफॉने या सर्व कल्पनांचे सार पुढील शब्दात सांगितले आहे. " The fecundity of the earth and the fecundity of women are viewed as being one and the same quality."[८]

५. Golden Bough 28.9 : Frazer

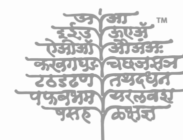
६. किता

७. Journal of Anthropological Society Bombay : XII. 921

८. ब्रिफॉ : Mothers III










## तन्त्रोपासनेतील वामाचार

प्राथमिक कृषिप्रधान समाजात भूमीच्या सुफलीकरणाचे मंत्रतंत्रात्मक धार्मिक ( magical ) विधि प्रायः स्त्रीकडेच असत याचे रहस्य वरील विवेचनावरून ध्यानात येऊ शकेल. प्राचीन काळातील अनेक देवीउपासनेचे संप्रदाय ( Mother Cults ) याच कृषिविषयक मंत्रतंत्रात्मक विधींतूनच उत्पन्न झाले आहेत. डायोनिसॉस- ( Dionysos ) चा संप्रदाय शेतीच्या सुफलीकरणविषयक मंत्रतंत्राशीच निगडित आहे. ( Fertility magic ) या संप्रदायातील पूजाअर्चेच्या वेळी पुरुषांना तेथे प्रवेश देखील नाकारण्यात येई. चोरून प्रवेश करण्याचा प्रयत्न करणाऱ्या पुरुषांना कठोर शासन होई. जगातील बहुतेक सर्व देशात स्त्रीप्रधान यातुविधींचे माहात्म्य अर्वाचीन काळापर्यंत होते. इटाली, ग्रीस, बॅबिलोनिया, ॲसिरिया, सीरिया, इजिप्त यासारख्या अनेक देशांतील धार्मिक विधींची उदाहरणे देऊन 'स्त्रीप्रधान' उपासनेची ही चाल एकेवेळी सार्वत्रिक ( Universal ) होती हे ब्रिफॉनें दाखवून दिले आहे. इजिप्तमध्ये देवतेची पूजारीण स्वतः राणीच असे. महाराष्ट्रातील देवीच्या उपासनापद्धतीचे अवलोकन केल्यास स्त्रीचे माहात्म्य ध्यानात येऊ शकेल. कर्नाटक, आंध्र, तामिळनाडू. या भागातील सात भगिनींचे माहात्म्य तेथील लोकांच्या पूजाविधींमध्ये आजही दिसून येते. शेतीचे सुफलीकरण, पाऊस पाडणे, रोगांचे निवारण करणे इ. कामे या देवतांच्याकडे असतात. या देवतांच्या स्त्रीउपासक ( पूजारिणी ) आपल्याजवळच्या मंत्रसामर्थ्याने या गोष्टी घडवून आणतात अशी भाविकांची श्रद्धा असते.

उत्तर काळात जेव्हा पुरुषप्रधान संस्कृतीने मातृसत्ताकाची जागा घेतली तेव्हा हळूहळू हे धार्मिक विधि स्त्रियांच्याकडून पुरुषांकडे आले. परंतु हा बदल होण्याला कित्येक शतके लागली असतील. मध्यंतरीच्या काळात पुरुषांना स्त्रियांच्या या क्षेत्रात पाऊल टाकताना 'स्त्री' बनूनच यावे लागले. प्रारंभी तर पुरुषाला खरोखरीच 'स्त्री' बनावे लागे. "The Priests of cybele in historic times were *eunuchs* called Galloi." पुढे केवळ वेषांतराने 'स्त्री'त्व प्राप्त होते असा समज रूढ झाला. आता खच्चीकरणाची आवश्यकता राहिली नाही. In Pantagonia men exercising shamanistic functions, are obliged, as it were, to leave their sex and to dress themselves in female apparel." "Among the ancient Germans male priests dressed themselves as women. In Babylonia the priests of Ishtar wore female attire, and so did those of the Syrian Goddess and those of Persians[१०]." आपल्याकडील देवीभक्तांची परंपरा अशीच आहे. हे देवीचे पुरुष पुजारी 'स्त्री' बनूनच देवीची पूजा करू शकतात. त्यांना स्त्रीप्रमाणे केस वाढवावे लागतात, कुंकवाचा मळवट भरावा लागतो, चोळी-लुगडे परिधान करावे लागते. माहूर-तुळजापूर येथील या दवीभक्ताला 'भुत्या[११]' म्हणतात. यल्लम्मासंप्रदायातील चालही अशीच आहे. मधुराभक्तिसंप्रदायातील हा आचार प्रसिद्धच आहे. व्हाईटहेडने आपल्या 'The Village Deities of South India' मध्ये दक्षिण भारतातील 'मातां'चे माहात्म्य सांगून पुरुषाने 'स्त्री' बनून उपासना करण्याच्या आचाराचाही उल्लेख केला आहे. जगातील बहुतेक सर्व देशात हा आचार एकेवेळी रूढ होता हे ब्रिफॉनें अनेक पुराव्यांच्या आधारे दाखवून दिले आहे. या आचाराचा एकच अर्थ होऊ शकतो की एकेवेळी मंत्रतंत्रात्मक धार्मिक विधि ( magical ) केवळ स्त्रीच्याच अधिकारक्षेत्रात होते.

तंत्रोपासनेमधील स्त्रीचे माहात्म्य सर्वश्रुत आहे. परमेश्वराची उपासना करण्यासाठी उपासकाने 'स्त्री' बनले पाहिजे असा दंडक आहे. "**वामा भूत्वा यजेत्**

९. हेन्री व्हाइटहेड : The Village Deities of South India.

१०. निरनिराळ्या प्रांतात या सात भगिनींची नांवे निरनिराळी आहेत.

११. एकनाथांनी 'भुत्या'चे केलेले वर्णन प्रसिद्ध आहे.












परम्[१२]" असा नियमच आचारभेद तंत्राने सांगितला आहे. प्राचीन काळी मंत्रतंत्रात्मक विधि केवळ स्त्रीकडेच असत याचाच हा उत्तरकालीन अवशेष आहे. तंत्रोपासनेमधील हे स्त्रीमाहात्म्य आणि कृषिकर्मविषयक मंत्रतंत्रात्मक विधींमधील स्त्रीमाहात्म्य यांचे स्वरूप एकच आहे. भूमीचे सुफलीकरण हेच या दोनही 'वामाचारांचे' रहस्य होय.

तंत्रोपासनेमध्ये 'वामाचाराला' अतिशय महत्त्व आहे. 'दक्षिणाचार' आणि 'वामाचार' असे तांत्रिकाचे दोन संप्रदाय आहेत. परंतु खरा तांत्रिक हा वामाचारीच असला पाहिजे. वामाचार दीक्षाविधीनंतरच स्वीकारता येतो. "One is on the Daksina side from the moment of birth, while the *Vama* path is acquired only after initiation (अभिषेक)" असा हा महत्त्वाचा भेद वामकेश्वर तंत्रात सांगितला आहे. 'जन्मना जायते शूद्रो संस्कारात् द्विज उच्यते" या मनुवचनाप्रमाणेच या पंथात दीक्षाविधीला महत्त्व आहे. आजपर्यंत अनेक पंडितांनी 'वामाचार' या शब्दाचे 'left-handed path' असे भाषांतर केले आहे. हे भाषांतर मूळच्या अर्थाशी सुसंगत नाही. उत्तरकालीन तंत्रमार्गातील स्वैराचारावरून हा नवा अर्थ या शब्दाला चिकटला असावा. मुळात 'वामाचार' शब्दाचा अर्थ अगदी सरळ आहे: वामा + आचार = वामाचार. वामा म्हणजे स्त्री, आणि आचार म्हणजे धार्मिक विधि. **स्त्रीप्रधान विधि तो वामाचार.** यापूर्वी पाहिलेले शेतीविषयक मंत्रतंत्रात्मक विधि हे पूर्णपणे वामाचारीच आहेत. वामाचार म्हणजे **कामाचार** असाही अर्थ होऊ शकतो. परंतु हा कामाचार म्हणजे स्वैराचार नव्हे. प्राथमिक अवस्थेमधील मानवाच्या मंत्रतंत्रात्मक विधींमध्ये स्त्रीपुरुषसंयोगालाही धार्मिक महत्त्व होते. या प्रकरणाचा नंतर विचार करू. सध्या तंत्रोपासनेमधील 'स्त्री'त्व प्राप्त करून घेण्याच्या आणखी एका मार्गाचा विचार करू.

**तांत्रिकांची योगसाधना**

विश्वाचे आदित्व 'स्त्री' आहे असा तांत्रिकांचा सिद्धान्त आहे.[१३] पिंड-ब्रह्मांड न्यायाने शरीरात सात स्त्रीकेंद्रे आहेत. कुंडलिनीजागृतीने आणि षट्चक्रभेदाने मानवी देहातील हे 'स्त्री'त्व जागृत करून विश्वात्मक स्त्रीतत्त्वाशी लय पावणे हा तांत्रिकांचा उद्देश असतो. मानवी शरीरातील ही स्त्रीकेंद्रे कमलदल आणि त्रिकोण यांच्या संमिश्र आकृतीने चित्रित करतात. या आकृति म्हणजे स्त्रीजननेंद्रियाची प्रतीकेच होत. प्राणवायूच्या निरोधनाने कुंडलिनीशक्तीला मेंदूमध्ये असणाऱ्या सहस्रदल-पद्मापर्यंत नेणे आणि या अवस्थेत स्वतःच्या व्यक्तित्वाचा 'स्त्री'त्वामध्ये[१४] लय घडवून आणणे हा तांत्रिकांच्या योगसाधनेचा उद्देश असतो.

योगसाधनेकडे पाहण्याचा हा दृष्टिकोन अनेक अभ्यासकांना रुचण्याजोगा नाही. परंतु तांत्रिकांच्या योगसाधनेचा निर्विकारमनाने अभ्यास करणाऱ्यांना ही गोष्ट मान्यच करावी लागते. डॉ. भांडारकर म्हणतात : "The ambition of every pious follower of the system is to become identical with Tripursundari (A name of the Tantrik Female Principle) and one of his religious exercises is to habituate himself that he is a woman. Thus the followers of the sakti school justify their appalation by the belief that God is a woman and it ought to be the aim of all to become a woman.[१५]" बौद्ध तांत्रिकामध्ये 'सहज'[१६] नावाचा पंथ आहे.

---

१२. 'परेशाची उपासना करण्यासाठी भक्ताने 'स्त्री'च बनले पाहिजे.' चैतन्याने याच तत्त्वानुसार 'राधा-भाव' स्वीकारला. चंडिदासाने आपल्या अनेक गीतांमधून 'स्त्री बनल्याशिवाय परमेश्वराचे प्रेमरहस्य आस्वादिता येणार नाही' या कल्पनेचा उच्चार केला आहे.

१३. 'शिवोऽपि शक्तिः'

१४. हे स्त्रीत्व म्हणजे विश्वात्मक स्वरूपाचे 'स्त्री'त्व होय. वैदिकांचा जसा 'आत्मा' त्याप्रमाणेच तांत्रिकांची 'शक्ति'.

१५. डॉ. भांडारकर : 'Vaisnavism, Saivism...'

१६. वज्रयान बौद्धपंथांतून विकसित झालेला पंथ. आचार्य सरहपाद हा या पंथाचा पहिला आचार्य. नैसर्गिक साधनेवर या पंथाचा भर आहे. इंद्रभूतिनामक आचार्याची भगिनी शिष्या भगवती लक्ष्मी इने 'अद्व-








त्यांच्या अनेक चयागीतांमधून 'स्त्री'त्व प्रातीच्या या साधनेचा स्पष्ट उल्लेख आहे. अनेक गीतांमधील उतारे देऊन डॉ. एम्. एम्. बोस म्हणतात : "The Sahajiyas also believe that at a certain stage of spiritual culture the man should transform himself into a woman, and remember that he cannot have experience of true love so long as he cannot realise the nature of a woman in him.'[१७]"

तंत्रोपासनेमध्ये 'स्त्री' तत्त्वाला एवढ माहात्म्य कशासाठी ? विश्वाचे आदितत्त्व स्त्री आहे, तेव्हा या आदितत्त्वाशी एकरूप होण्यासाठी ही सारी साधना (वामाचार) आहे या अध्यात्मिक उत्तराने समाधान होऊ शकत नाही. 'कामाचार', 'पंचमकार', 'लता-साधना', 'भगयाग' 'यंत्रपूजा' यासारख्या अनेक कल्पना वरील उत्तराने स्पष्ट होऊ शकत नाहीत. शिवाय अध्यात्मिक आवरण उत्तरकालीन आहे. मुळात या सर्व कल्पना भौतिक जीवनातील गरजांशीच निगडित होत्या. त्यांना मंत्रतंत्रात्मक विधींचे महत्त्व ( magical significance ) होते. उत्तरकाळात त्यांचे हे महत्त्व जेव्हा नाहीसे झाले, तेव्हा त्यांना धार्मिक आचारांचे ( Religious ) स्वरूप प्राप्त झाले.

## दुर्गापूजा आणि शाकंबरी

मार्कंडेय पुराणातील देवीमाहात्म्यात स्वतः देवीनेच पुढील उद्गार काढले आहेत: "I shall support ( nurish ) the whole world with the life sustaining Vegetables, which shall grow out of my own body ( आत्मदेहसमुद्भवैः ) during a period of heavy rain; I shall gain fame on the earth, then, as Sakambhari." देवीच्या या वचनाला आधारभूत असे एक प्रतीकशिल्पच सिंधु-संस्कृतीच्या उत्खननात सापडले आहे. खाली डोके वर पाय अशा स्त्रीच्या जननेंद्रियातून झाड उगविल्याचे या शिल्पात दाखविले आहे. गुप्तकाळातील दुसऱ्या एका शिल्पात स्त्रीच्या मानेमधून कमळ उगवल्यांचे दाखविले आहे. तंत्रोपासनेमध्ये कुलवृक्षाच्या पूजेला महत्त्व आहे तेही याच संदर्भात समजून घेतले पाहिजे. सर्वच निर्मितीच्या मुळाशी स्त्री आहे या कल्पनेशी सुसंगत अशाच या सर्व कल्पना आहेत.

दुर्गापूजेचे मूळ स्वरूपही निसर्गाच्या आणि स्त्रीच्या सुफलीकरणाशीच संबंधित आहे. लतावेली आणि पद्म-दल यांच्या आकृति काढलेल्या 'यंत्रा'वर पूर्णघट ठेवलेला असतो. घटात पाणी असते, तोंडाशी लतावेलींची पाने ( पत्री ), सुपारी, ओला नारळ ठेवतात. घटावर कुंकू अगर सिंदूरवर्णात मानवाची आकृति काढलेली असते. मानवीनिर्मितीचे हे प्रतीकात्मक चित्रण आहे. घटावरील आकृति आणि लतापल्लव यांचे चित्रण मनुष्यविश्व आणि वनस्पतिविश्व यांच्यासाठी येथे आले आहे. ज्या 'यंत्रा'कृतीवर हा घट ठेवलेला असतो त्यालाही प्रतीकात्मक महत्त्व आहे.

## तांत्रिकांची लतासाधना

तांत्रिकांच्या गूढ परिभाषेत लता, कुसुम अथवा पुष्प, लतासाधना यांचे अर्थ स्त्रीजननेंद्रियाशी निगडित आहेत. प्राचीन काळी जेव्हा भौतिक ज्ञानाचा पूर्ण अभाव होता तेव्हा निसर्ग आणि स्त्री यांच्या सुफलीकरणप्रक्रियेचे प्राथमिक मानवाने जे मंत्रतंत्रात्मक शास्त्र तयार केले, ते त्याच्या अविकसित विचारशक्तीशी सुसंगत असेच होते. लता म्हणजे स्त्रीचे जननेंद्रिय, पुष्प म्हणजे मासिक रजःस्राव आणि लतासाधना म्हणजे योनिपूजा. तंत्रोपासनेमधील ही लतासाधना प्राथमिक मानवाच्या कृषिविषयक मंत्रविधींना धरूनच आहे. 'Nudity in India, in custum and

---

यासलिं' नांवाच्या ग्रंथात या साधनेचे स्वरूप स्पष्ट केले आहे. "न कष्टकल्पनां कुर्यात् नोपवासो न च क्रियाम् । स्नानं शौचं न चैवात्र ग्रामधर्मविवर्जनम् । न चापि वन्दयेद्देवान् काष्ठपाषाणमृण्मयान् । पूजामस्यैव कायस्य कुर्यान्नित्यं समाहितः" या सहजपंथाचा चातुर्वर्ण्याधिष्ठित सनातन धर्माशी कडवा विरोध आहे. या दृष्टीने 'दोहाकोशा'मधील सरहपादांचे विचार बंडखोर आहेत.

१७. बोस : Post Caitanya Sahajiya Cult : 42












Ritual' या लेखात क्रूकने मागसलेल्या जमातींमधील शेतीविषयक विधि दिले आहेत. हे सर्व विधि विवस्त्रावस्थेत करावयाचे असतात. हे सर्व विधि आणि तांत्रिकांची लतासाधना अथवा 'भगयाग' यामध्ये विलक्षण साम्य आहे. यातील योनिपूजेचे महत्त्व लक्ष्य आहे. सिंधु संस्कृतीच्या उत्खननात या साधनेचे शिल्पच उपलब्ध झाले आहे. कामाख्या मंदिरातील देवीची मूर्ति म्हणजे योनिशिल्पच आहे. उत्तरकालात जेव्हा निर्मितिक्रियेमधील पुरुषाचे स्थान ज्ञात झाले तेव्हा लिंगपूजेला प्रारंभ झाला.

लतासाधनेचे हे महत्त्व अनेक प्रतीकांतून प्रगट झालेले आहे. 'यंत्र' पूजा हे याचेच प्रतीक आहे. श्रीयंत्राविषयी डॉ. भांडारकरांनी पुढील स्पष्टीकरण दिले आहे: "It consists in the worship of a picture of the female organ drawn in the centre of another consisting of a representation of nine such organs, the whole of which forms the *Sri cakra*.[१८]" त्रिकोण आणि पद्मदल यांच्या प्रतीकात्मक अर्थाची ही कल्पना जगामधील सर्व देशात एकेवेळी रूढ होती. या श्रीचक्रांमध्ये लतावेलींचे चित्रण असते. यांला 'कल्पलतिका' हे नाव आहे. प्रतीकात्मक योनिचित्र आणि वनस्पतिसृष्टि यांचे हे साहचर्य कशाचे द्योतक आहे? सिंधुसंस्कृतीमधील प्रतीकशिल्प आणि देवीमाहात्म्यामधील शाकंभरीचे उद्गार एकत्र घेतल्यास श्रीचक्राचा मूळ अर्थ समजू शकेल.

तांत्रिकांच्या उपासनेमध्ये मासिक रजःस्रावाला पावित्र्य आहे. 'लतेने पुष्पवती' होणे ही सुफलीकरणाची पूर्वतयारी आहे. कृषिविषयक यातुकर्मात रजःस्रावालाही महत्त्व आहे. रजःस्राव म्हणजे प्रत्यक्ष जीवनच होय. याच स्रावामधून गर्भाची वाढ व्हावयाची असते. तेव्हा पिकांचे पोषण करण्यासाठी याचा मंत्रतंत्रात्मक उपयोग करून घेण्याची, प्राथमिक अवस्थेमधील मानवाला कल्पना सुचावी हे स्वाभाविक आहे. "In North America when the corn is attacked by grubs, menstruating women go out at night and walk naked through the fields. Similar customs still survive among European peasantry. Pliny recommended as an antidote to noxious insects that menstruating women should walk through the fields with bare feet, loose hair, and skirts drawn up to the hips. Demokritos ... held the same view; The women he said, should run round the crop three times with base feet and flowing hair. The idea was evidently to diffuse the fertile evergy with which the female body was believed, at such times to be charged.[१९]" त्रावणकोरमध्ये 'त्रिप्पुरत्तु' नावाचा देवीचा रजःस्रावविधि असतो. देवीचे या काळातील वस्त्र प्राप्त करून घेण्यासाठी भक्तांची धडपड चालू असते. चुंगानूर येथील पार्वती आणि कामाख्या (आसाम) यांच्या रजःस्रावाला धार्मिक महत्त्व आहे याचे रहस्यही वरील कल्पनेतच आहे. भूमिमातेलाही रजःस्राव असतो. गेटने 'Census of India: Vol. I मध्ये पुढील उदाहरण दिले आहे: "It is currently believed that at the time of first rain Mother Earth prepared herself for being fertilised by menstruating. During that time there is an entire cessation from all ploughing, sowing, and other farm work."

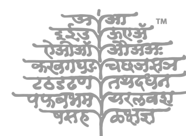
स्त्री आणि भूमि यांच्या साधर्म्यावर आधारलेल्या प्राथमिक अवस्थेतील मानवाच्या श्रद्धांचा आणि आचारविधींचा विचार करता तांत्रिकांची 'लतासाधना' ही भूमातेच्या सुफलीकरणाला आवश्यक अशी यातुक्रिया (Magical Ritual) होती हे सहज ध्यानात येऊ शकेल.

१८. डॉ. भांडारकर : वाजसनेयी संहिता : १४६

१९. थॉम्पसन : Studies in Ancient Greek Society.



अनुक्रमणिका






## तंत्रसाधनेतील पंचमकार

आजच्या सुशिक्षितांच्या दृष्टीने तांत्रिकांची 'पंचमकारां'ची कल्पना अत्यंत घृणास्पद आहे. तंत्रोपासनेचा अध्यात्मिक अर्थ लावणाऱ्यानाही पंचमकारांमधील अध्यात्मिक तत्त्व सांगणे अडचणीचे वाटते. याही तत्त्वांचा कृषिविषयक मंत्रतंत्रात्मक विधींच्या संदर्भातच सुसंगत अर्थ लागू शकतो.

मांस, मत्स्य, मुद्रा यांच्या उपयोगाला कोणाची फारशी हरकत नाही. परंतु मद्य आणि मैथुन यांना धार्मिक विधीत स्थान असावे, आणि तेही अत्यावश्यक असे– हे मान्य होणे कठिण आहे. तंत्रवाङ्मयात मात्र याविषयी स्पष्ट आदेश आहेत: "There cannot be any Siddhi (ritual success) whatsoever without wine; Therefore you must drink it carefully, and make her drink too and only then you should utter the spells.[२०]"

शेतीच्या सुफलीकरणाशी मद्य आणि मैथुन यांचा फार घनिष्ट संबंध असल्याचे प्राथमिक मानवाच्या आचारविचारावरून दिसून आले आहे. बैगा, ओराअन, गोंड, संताळ या सर्व लोकात मद्याशिवाय पेरणीचे कामच होत नाही. प्रथम भूमीला मद्याची आहुति द्यावी लागते. हा विधि करणारा मांत्रिक प्रथम मद्य प्राशन करतो आणि नंतरच हा विधि सुरू करतो. मद्यप्राशनाशिवाय यातुविद्येचे सामर्थ्य त्याच्या अंगी संचारत नाही अशी त्यांची श्रद्धा आहे. पिकावरील रोगनिवारण करण्यासाठी अगर भूमीची निर्माणक्षमता वाढविण्यासाठी मद्याची आवश्यकता आहे असाही त्यांचा समज आहे. रजःस्रावाप्रमाणेच मद्याच्याही ठिकाणी नवजीवन देण्याचे सामर्थ्य आहे. मृत माणसाच्या शरीरात पुन्हा जीव आणण्याचे आणि स्त्रीची सुफलितता वाढविण्याचे कार्य मद्यामुळे होऊ शकते असा समज प्राचीन काळी अनेक देशात होता. मर्तिकामध्ये मद्याचा उपयोग करण्याची चाल आपल्याकडे अनेक जातीत आजही रूढ आहे. 'संजीवनी' हे मद्याचे नाव एकेकाळच्या समजुतीचेच द्योतक आहे. अनेक मागसलेल्या जमातीमध्ये आजही विवाहविधीत मद्याला धार्मिक महत्त्व आहे. संताळ लोकात आदिमानव आणि आदिस्त्री यांच्यापासून मानवजातीची निर्मिति कशी सुरू झाली हे सांगणारी जी लोककथा उपलब्ध आहे ती या दृष्टीने उद्बोधक आहे. हारम् आणि आयो या जोडप्याला देवाने प्रथम मद्य बनविण्याची कला शिकविली. तोपर्यंत त्यांच्या जीवनात 'आनंद' नव्हता. दोघेजण खूप प्याली आणि या धुंदीत त्यांच्या हातून काही तरी 'भलतेच' घडले. दुसरे दिवशी देव सकाळी पुनः आला आणि त्यांना झोपडीबाहेर बोलावू लागला. त्यावर आतूनच उत्तर आले. "O Grandfather how can we possibly go out? we are awefully ashamed we are both of us naked. Last night when we had become drunk from beer, we have done something bad.[२१]" देव निघून गेला; कालांतराने त्यांना सात मुले आणि सात मुली झाल्या. मद्य आणि निर्माणक्षमता यांचा अन्योन्यसंबंध दाखविणाऱ्या अनेक घटना धार्मिक आणि कामशास्त्रीय वाङ्मयात आढळून येतात.

वैदिक वाङ्मयातही सोमप्राशनाने अमरत्व प्राप्त होते अशा अर्थाचे उल्लेख आहेत. (ऋ. ४·४८·३) वाजपेयसौत्रामणि विधीत सोमरस चालत नाही. 'सुरा'च आवश्यक आहे. सुफलीकरणाच्या विधीशीच सुरेचा संबंध आहे हे लक्षात ठेवण्याजोगे आहे. परंतु वैदिक आर्यांची मूळ संस्कृति कृषिप्रधान नसल्याने त्यांच्या शेतीविषयक मंत्रतंत्रामध्ये मद्याला फार माहात्म्य लाभले नाही.

पंचमकारामधील मैथुनविधीचा उगमही शेतीच्या सुफलीकरणक्रियेतच आहे. प्रारंभी हा केवळ स्वैराचारविधि असणे शक्य नाही. याला धार्मिक महत्त्व असले पाहिजे. फ्रेजरने अनेक देशातील शेतीविषयक मंत्रतंत्रात्मक विधींची उदाहरणे देऊन ही कल्पना स्पष्ट केली आहे. मध्य अमेरिकेमध्ये पेरणीच्या वेळी मैथुन आवश्यक मानले जाते: "The peasants take their wives to the fields at night and engage in sexual intercourse for the purpose of

२०. वंगकोशामधून देविप्रसादांनी घेतलेले तंत्रग्रंथामधील अवतरण.

२१. Journal of Asiatic Society of Bengal








promoting the growth of the crop."[२२] पेरणी करणाऱ्या तरुण जोडप्याने जमिनीवर एकत्र पडावे आणि पेरलेल्या बियाणावरून लोळावे अशी चाल युक्रेनमध्ये आहे. जर्मनीतही याच प्रकारची चाल आहे. मूळ मैथुनविधीचे हे अवशेष आहेत. काही काही समाजात तर पेरणीच्या पूर्वी सामुदायिक मैथुनविधि धार्मिक भावनेने करावा लागतो. एकपति-पत्नीचाल अस्तित्वात येण्यापूर्वीच्या समूहविवाहांचा हा अवशेष आहे. पेरु देशातील पुढील आचार तर शाक्तांच्या तंत्रोपासनेप्रमाणेच आहे: "Men and women then assembled naked and ran a race and every man had intercourse with the woman he caught."[२३] चिली, मेक्सिको, निकाराग्वा या देशातही असेच विधी सांगितले आहेत. ऑस्ट्रेलियामधील वन्य जमातींची एक समजूत पुढीलप्रमाणे आहे: "The heathen population regard the sun as the male principal by whom the earth or female principle is fertilised... once a year... Mr. Sun comes down to the holy figtree to fertilise the earth.[२४]" या प्रसंगी स्त्री-पुरुषांच्या सामुदायिक मैथुनविधीला धार्मिक महत्त्व असते. "The object of the festival, we are told, is to procure rain, plenty of food and drink, abundance of cattle and children and riches from grandfather sun.[२५]" ब्रिटिश उत्तरबोर्निओमध्ये हा सण पंधरा मिनिटे सामुदायिकरीत्या चालतो. त्यानंतर पुनः सामाजिक, नैतिक बंधने कडकपणे पाळावी लागतात. म्हणजे सामुदायिक मैथुन ही जणु सामुदायिक प्रार्थनाच ! मलायामध्ये भाताच्या हंगामात स्त्रियांची अदलाबदल करून हा विधि साजरा केला जातो.

भारतातही या चाली विपुल प्रमाणात आढळतात. संताळांच्या 'सोहरे[२६]' या शेतीच्या सणात हा विधि पांच दिवस चालतो. हॉस लोक संभाषणयुक्त विधि आचरतात नागांच्या प्रदेशात हंगामाच्या दिवसात मद्यप्राशन आणि विधियुक्त स्वैराचार यांना भर येतो. वकचिंग प्रांतातील कोन्याक खेड्यांत धान्याच्या समृद्धीसाठी खळ्यावर अनेक जोडप्यांकडून सामुदायिक मैथुनक्रिया करविली जाते. हे सर्व वर्णन वाचताना आनंदगिरींनी शांकरदिग्विजयात[२७] वर्णिलेल्या उच्छिष्ट गणपतिसंप्रदायाची अगर गुणरत्नाने[२८] वर्णिलेल्या कापालिक–लोकायतिकांच्या वार्षिक विधींची आठवण होते. प्राथमिक मानवाच्या सुफलीकरणविषयक श्रद्धा आणि कल्पना विचारात न घेता त्यांचा स्वैराचार म्हणून धिक्कार करणे चुकीचे ठरेल. तांत्रिकांची लतासाधना अथवा कामाचार हे विधि म्हणजे भूमातेच्या सुफलीकरणाला आवश्यक अशी यातुक्रियाच (magical ritual) असले पाहिजेत याविषयी शंकाच उरत नाही. तांत्रिकांचा हा कामाचार म्हणजे द्वंद्वातीत अवस्था प्राप्त करून घेण्याचे अध्यात्मिक साधन म्हणून गौरव करणाऱ्या पंडितांना ऑस्ट्रेलिया, बोर्निओ,

२२. फ्रेजर : Golden Bough : ब्रिफॉ, फ्रेजर, बॉडिंग, थॉम्पसन या संशोधकांनी अनेक आधार देऊन प्राथमिक मानवाच्या या श्रद्धेचे स्पष्टीकरण केले आहे.

२३. ब्रिफॉ : Mothers III.

२४. कित्ता.

२५. फ्रेजर : G. B.

२६. [अ] बॉडिंग : Santal Dictionary,
मुजुमदार : Affairs of a Tribe.
मिल्स : The Rengma Nagas.
हंटर : इंपीरियल गॅझेटियर ऑफ इंडिया
—या सर्व ग्रंथांमधून भारतातील या चालीची विस्तृत माहिती दिली आहे.

२७. शांकरदिग्विजय प्र. १७.

२८. 'षड्दर्शनसमुच्चय' या ग्रंथावरील टीकेत गुणरत्नाने लोकायतिकांच्या स्वैराचारी वार्षिकोत्सवाचे वर्णन केले आहे. (जाने. १९६४ नवभारत पाहा.)










मलाया, नागाप्रदेश इ. भागातील वन्य जमातींना अध्यात्मिक उन्नतीच्या शिखरावरच नेऊन बसवावे लगेल. आपल्या संस्कृतीवरील हा ' ओंगळ ' डाग पुसून टाकू इच्छिणाऱ्या काही पंडितांनी या सव विधींचा उगम आर्येतरांच्या संस्कृतीमध्ये झाला आहे असे दाखविण्याचा केविलवाणा प्रयत्न केला आहे. पण हा विचार मुळीच टिकण्याजोगा नाही.

## आर्यांना भूतकाळ

तंत्रोपासनेमधील ' वामाचार ' विधि आर्यपूर्व अगर आर्यबाह्य समाजाचे आहेत हे खरे असले तर आर्यांनाही रानटी अवस्थेचा भूतकाळ होताच. जरी आर्यलोक हे प्रामुख्याने पशुपालन संस्कृतीचे प्रतिनिधि होते तरी हळूहळू त्यांचाही शेतीशी संबंध येऊ लागला होता. भूमीच्या सुफलीकरणाशी मानवी सुफलीकरणक्रियेचा संबंध असला पाहिजे असा आर्यांचाही समज होता. छांदोग्य उपनिषदातील ' वामदेवसमन्[२९] ' सयोग क्रियेवरच रचिले आहे. ऐतरेय ब्राह्मणामधील सोमयज्ञ-विधि स्त्री पुरुषसंयोगावरच आधारला आहे. शतपथ ब्राह्मणामध्ये[३०] याविधीचा उल्लेख पुन्हा पुन्हा येतो. विशेष महत्त्वाची गोष्ट अशी की या मैथुनक्रियेतील सर्व घटना हे ऋषि शेतीच्या परिभाषेत वर्णन करतात. वाजसनयी[३१] सहितेमधील अश्वमेध प्रकरण तर अत्यंत उत्तान अश्लील भाषेत सांगितले आहे. वन्य लोकांच्या कृषिविषयक विधींचे सूक्ष्म अवलोकन करून ब्रिफॉनेे उत्तान भाषेचेही रहस्य स्पष्ट केले आहः " The operation of the divine generative power which brings about the fertility of nature, of animals, of women, is believed to be stimulated not only by sexual intercourse, but also by any act or *Speech of a lascivious and sensual character.*" अश्वमेध प्रकरणातील अध्वर्यु, उद्गाता, ब्रह्मा, कुमारी, वत्राता आणि महिषी यांच्या उत्तान ' अश्लील ' संभाषणाचे[३२] रहस्य याच समजुतीशी निगडित असले पाहिजे. या संभाषणानंतर होणाऱ्या प्रत्यक्ष विधीचा उलगडा याच पद्धतीने करणे शक्य आहे. नरमेधाची चाल रूढ असताना हा विधि प्रत्यक्ष राजा आणि महिषी यांच्या संयोगानेच होत असावा. उत्तरकालात मेध्य अश्व आणि महिषी यांच्या संयोगाचा हा विधि केवळ प्रतीक रूपाने शिल्लक राहिला आहे. आर्यपूर्व अगर आर्येतर समाजाच्या कृषिविषयक यातुविधीला समांतर असाच हा आर्यांचा विधी असला पाहिजे. यज्ञसंस्थेचा विचार करताना या प्रश्नाचा अधिक विचार करू.

तंत्रोपासनेमधील वामाचार आणि कामाचार यांचे रहस्य शेतीच्या सुफलीकरणविधींमध्येच कसे सापडू शकते हे येथवर आपण पाहिले. मंत्रतंत्रात्मक यातुविधींच्या साहाय्याशिवाय शेती सुफलित होणेच शक्य नाही या प्राथमिक श्रद्धेवर या विधींची उभारणी झाली आहे. आज हे सर्वच विधि ओंगळ आणि बीभत्स वाटत असले तरी मुळात ते स्वैराचारविधि नव्हते. मध्ययुगात या आचारांचे रूपांतर कवळ स्वैराचारात झाले एवढेच नव्हे तर त्यांना अध्यात्मिक साधनेचे माहात्म्य लाभले. अर्थात् अध्यात्मिक आवरणाने या साधनेचा उलगडा होणे शक्य नव्हते. या साधनेचे

२९. छां. उ. II. 13.

३०. शतपथ ब्राह्मणामध्ये या विधीचे रूपकात्मक आणि अगदी स्पष्ट स्वरूपात ३६ वेळा वर्णन आले आहे.

३१. } वाजसनेयी संहिता : २३ २६–२७ यावरील उवटाचार्यांचे भाष्यही अगदी स्पष्ट आहे.
३२. } बापटशास्त्र्यांनी मराठीमध्ये केलेले भाषांतरही अगदी स्पष्ट आणि सरळ आहे. यापैकी कोणालाही यात अश्लील असे कांही वाटले नसावे. धार्मिक पावित्र्याने केला जाणारा ( एके वेळी ) असा हा विधि आहे. लोकायतांचे आणि तांत्रिकांचे विधि याहून भिन्न नाहीत. जी थोडी भिन्नता आहे ती पुरुषप्रधान संस्कृति आणि स्त्रीप्रधान संस्कृति यांमधील भेदामुळे आली आहे. तांत्रिक स्त्रीला या सर्व क्रियेत पूज्य मानतात. वैदिक मात्र स्त्रीला दुय्यम स्थान देतात. क्षेत्रप्राधान्य आणि बीजप्राधान्य असा हा भेद आहे. या दृष्टीने बृहदारण्यकातील ६ : ४ : ७ हा भाग पाहावा. तांत्रिकांचा कामाचार स्त्रीप्रधान आहे तर वैदिकांचा पुरुषप्रधान आहे. परंतु प्राथमिक अवस्थेमधील सर्वच मानवसमाजाचे ज्ञान आणि त्याच्या श्रद्धा ही सारख्याच स्वरूपाची आहेत.



अनुक्रमणिका

मूळ रहस्य प्राथमिक मानवाच्या भौतिक जीवनातच सापडणे शक्य होते. ब्रिफॉ, फ्रेजर, क्रूक, व्हाइटहेड, मार्शल, चंदा, मुजुमदार यासारख्या मानववंशशास्त्रज्ञांनी तुलनात्मक पद्धतीचा उपयोग करून आदिमानवाच्या जीवनातील अनेक रहस्ये उलगडण्याचा यशस्वी प्रयत्न केला आहे. यांच्याच मार्गाने जाऊन देवीप्रसादांनी तंत्रोपासनेमागील सामाजिक-भौतिक प्रेरणा कोणती असावी याचा छडा लावला आहे. माणसाचे 'टेक्नॉलॉजिकल' ज्ञान जसजसे वाढत गेले तसतशी ही सुफलीकरणाची यातुविद्या अनवश्यक ठरली. त्याबरोबर या आचारांना आणि विधींना धार्मिक स्वरूप प्राप्त झाले. प्राथमिक मानवाचे अनेक धार्मिक विधि सुफलीकरण क्रियेतूनच निर्माण झाले आहेत हे धर्मकल्पनेच्या विकासेतिहासावरून दिसून येते. तंत्रसाधना ही त्यापैकीच एक आहे. दुसऱ्या कोणत्याही भूमिकेवरून तंत्रोपासनेमधील आचार आणि विधि यांचा अर्थ लागू शकत नाही. प्राचीन भारतीयांच्या भौतिक जीवनाचे हे एक अविभाज्य असे अंग आहे. यातूनच तांत्रिकांच्या 'देहवादा'चा विकास झाला. त्यांचा हा देहवाद वैज्ञानिक संशोधनाचा आधार होता. चीनमधील विज्ञानाचा विकास तेथील तांत्रिकांनीच म्हणजे 'टाओ' पंथीयांनीच केला आहे. भारतीय तांत्रिक आणि चिनी 'टाओ' पंथीय यांच्या साधनेमधील विलक्षण साम्य पाहून या साधनेचे मूळ भारतात नसून चीनमध्ये आहे, असेही म्हणण्याचा मोह काही पंडितांना झाला आहे. या सर्वच विषयाचा विचार पुढील लेखात करू.

---










प्रा. चन्द्राबेन दलाया

# आपले राष्ट्रीय कर्ज

सरकारने काढलेले कर्ज म्हणजेच राष्ट्रीय कर्ज. याउलट खाजगी कर्ज म्हणजे खाजगी विभागाचे म्हणजे लोकानी खाजगीरीत्या काढलेले कर्ज, मग ते व्यक्तिगत कर्ज असो, नाहीतर खाजगी संस्थेचे असो. देशातील राज्यसरकारे, नगरपालिका, स्थानिक सरकारी संस्था, वगैरे कर्जाऊ रकमा घेत असतात. पण मध्यवर्ती सरकारच्या कर्जाशी तुलना करता हे कर्ज फारच छोटे असते नि त्यामुळे आपण जेव्हा 'राष्ट्रीय कर्ज' म्हणतो तेव्हा मुख्यत्वेकरून मध्यवर्ती सरकारने काढलेले कर्ज असाच त्याचा अर्थ अभिप्रेत असतो. राष्ट्रीय कर्जात देशांतर्गत कज नि देशाबाहेर काढलेले कर्ज, म्हणजेच परदेशी किंवा परकीय कर्ज, या दोन्ही गोष्टींचा अंतर्भाव होतो अगदी परवापरवापर्यंत राष्ट्रीय कर्ज प्रामुख्याने युद्धजन्य अवाढव्य खर्चासाठीच काढले जाई. अमेरिका किंवा इंग्लंड-सारख्या आजच्या पुढारलेल्या देशातील राष्ट्रीय कर्जाची वरवर जरी पहाणी केली तरी असे आढळून येते की दोन जागतिक महायुद्धेच या कर्जाला प्रामुख्याने कारणीभूत आहेत. कालवे, पाटबंधारे, नि धरणे, बांधण्यासाठी किंवा लोहमार्ग नि इतर वेगवेगळ्या सुधारणा देशात करण्यासाठी, कर्ज काढले जात असे, नाही असे नाही; पण अशा कर्जाचे प्रमाण प्रथम दिलेल्या कारणासाठी काढलेल्या कर्जाशी तुलना करता फारच लहान असलेले दिसून येते. शिवाय या कारणांसाठी काढलेले कर्ज शक्य तितक्या लवकर फेडून टाकण्याचीच प्रवृत्ती जास्त दिसून येते. दुसऱ्या महायुद्धाच्या काळापर्यंत, सरकारी अंदाजपत्रकातील जमा नि खर्चाच्या बाजूंचा समतोल राखून शक्यतोवर कर्ज न काढण्याकडेच राज्यधुरीणांची प्रवृत्ती असे. त्यासाठी जिवाचा आटापिटा केला जाई, हेच सर्वात योग्य आर्थिक धोरण, असे मानले जाई.

## मागासलेल्या देशातील विकासासाठी पैसा

याच सुमारास मागासलेल्या देशात थोडीशी जागृती होऊ लागली. आर्थिक विकासाचा प्रश्न ज्वलन्त स्वरूपात पुढे येऊ लागला, नि त्याचबरोबर आर्थिक प्रगतीसाठी राष्ट्रीय कर्ज काढण्याच्या धोरणास हळूहळू मान्यता मिळू लागली. दुसऱ्या महायुद्धाच्या अखेरीला आशिया नि आफ्रिका खंडातील बऱ्याचशा राष्ट्रांना स्वातंत्र्य मिळाले, नि त्याबरोबरच आर्थिक विकास साधण्यासाठी या राष्ट्रांनी नियोजनाच्या मार्गाचा अवलंब केला. पण नियोजन म्हणजे काही साधेसोपे काम नव्हे. त्यासाठी फार मोठ्या प्रमाणात भांडवलाची जरूरी असते, नाहीतर वेगवेगळ्या विकास-योजना कशा सुरू होणार? केवळ करवाढ करून यासाठी लागणारा पैसा उभा करणे शक्य नसते. कारण एकतर या देशातील सरकारी करांची पहाणी केल्यास असे दिसून येते की जुनाट नि मागासलेल्या पद्धती किंवा रूढींप्रमाणे हे कर आकारले जातात. आफ्रिकेतील काही देशात अजूनही अशी परिस्थिती दिसून येते, किंवा भरमसाट करवाढीमुळे खाजगी विभागातील भांडवल-गुंतवणुकीवर व उत्पादनावर फारच दूरगामी वाईट परिणाम होण्याची शक्यता असते; पण लवकरात लवकर नि जोमदार आर्थिक विकास साधू इच्छिणाऱ्या राष्ट्राच्या दृष्टीने हे केव्हाही स्वागतर्ह ठरणार नाही. या वाढत्या खर्चाला तोंड देऊन अंदाजपत्रकांतील जमेच्या नि खर्चाच्या बाजूंची तोंडमिळवणी करण्याचा आणखी एक उपाय आहे. तो म्हणजे तुटीचा अर्थभरणा म्हणजेच डेफिसिट् फिनॅन्सिंग. अनेक राष्ट्रांनी या मार्गाचा अवलंब केला आहे. दुसऱ्या पंचवार्षिक योजनेच्या काळात आपण सुद्धा फार मोठ्या प्रमाणात या धोरणाचा अंगीकार केला होता. पण त्यापासून आपल्याला एक चांगलाच धडा मिळाला. तो म्हणजे ही वाट वाटते तितकी सोपी नक्की नाहीच, पण फारच बिकट नि धोक्याची आहे. समतोल संभाळणच इतके मुष्कीलीचे होऊन बसते की जागोजाग तोंडघशी पडण्याचाच संभव जास्त.

## तुटीचा अर्थभरणा

आता आपल्याला प्रकर्षाने हे जाणवते आहे की तुटीच्या अर्थभरण्याचेच धोरण सतत ठेवल्यास लोकांवर जरी सक्तीची बचत लादता येत असली, तरी या फायद्यापेक्षा या धोरणामुळे निर्माण होणारे तोटेच अधिक. एकदा का किंमतवाढीचे चक्र सुरू झाले की ते आवरता आवरता कठीण होऊन बसते. त्यामुळे देशातील अर्थव्यवस्थेवर किती दुष्परिणाम होतात, याची



अनुक्रमणिका

कल्पना केलेली बरी! या व अशा गोष्टींमुळे आर्थिक विकासासाठी लागणारा पैसा उभा करावयाचा असेल तर फार कालपर्यंत तुटीच्या अर्थभरण्याच्या धोरणावर भरिभार घालून चालणार नाही. यामुळेच राष्ट्रीय कर्जाद्वारे आर्थिक विकास साधण्याच्या धोरणाला सर्वमान्यता मिळाली आहे. एकतर यामुळे एकूण अर्थव्यवस्थेतील बचतीत वाढ होऊन ती सरकारला योग्य कामासाठी उपयोजिता येते. नि दुसरे म्हणजे आर्थिक विकासयोजनांमधून होत असलेल्या जादा भांडवलगुंतवणुकीमुळे जी महागाई वाढत असते तिलाही आळा बसतो. आणि त्यामुळे बऱ्याचशा मागासलेल्या राष्ट्रांनी देशांतर्गत आणि परकीय कर्जांच्या साहाय्याने आर्थिक विकास साधण्याच्या धोरणाचा बऱ्याच मोठ्या प्रमाणात अवलंब केल्याचे आढळून येते.

## आपले राष्ट्रीय कर्ज

आपल्या भारताला सुद्धा हे बव्हंशी लागू पडते असे पुढील गोष्टींवरून दिसून येईल. १९५१ साली आपले एकूण राष्ट्रीय कर्ज २४७४ कोट रुपये होते. परकीय कर्ज तर फारच थोडे म्हणजे ५० कोट रुपये होते. शिवाय आंतरराष्ट्रीय व्यापारातील तूट पण आपण जास्त समाधानकारक रीतीने भरून काढू शकत होतो. कारण युद्धकाळांत आपण ९५७ कोट रुपयांची पौंडी गंगाजळी ( sterling balances ) साठविली होती ती उपलब्ध होती. देशांतर्गत कर्ज थोडे होते, इतकेच नव्हे तर ते उत्पादक कर्ज होते नि त्यामुळेच इंग्लंड-अमेरिकेसारख्या त्यावेळी युद्धजन्य कर्जभाराखाली भरडून निघणाऱ्या देशांशी तुलना करता भारताची परिस्थिती फारच चांगली होती. पण आर्थिक नियोजनाच्या मार्गाचा अवलंब करून पंचवार्षिक योजनांचे सत्र सुरू झाल्याबरोबर मात्र पारडे फिरले. वाढत्या भांडवलगुंतवणुकीसाठी फार मोठ्या प्रमाणात आर्थिक साधनसामुग्री जमविण्याची विवंचना सरकारला ग्रासू लागली. पहिल्या पंचवार्षिक योजनेसाठी एकूण २३५६ कोट रुपये खर्ची पडले. मुख्यत्वेकरून करवाढीच्या साहाय्यानेच बरीचशी रक्कम मिळविली गेली. अखेरीअखेरीला तुटीच्या अर्थभरण्याच्या धोरणाचाही थोड्याफार प्रमाणात उपयोग केला गेला. त्या कालखंडातील सरकारी कर्ज २०५ कोट रुपयांपुरतेच मर्यादित होते. ३०४ कोट रुपये अल्पबचत योजनांद्वारे सरकारला मिळाले. आंतरराष्ट्रीय व्यापारातील तूट भरून काढण्यास पौंडी गंगाजळी समर्थ होतीच. या काळात परकीय कर्ज काढलेच नाही असे जरी नसले तरी ते फारच थोडे म्हणजे मार्च १९५६ पर्यंत १३९ कोट रुपये इतकेच होते. दुसऱ्या पंचवार्षिक योजनेच्या कालात मात्र या सर्व गोष्टींना फारच जोराची कलाटणी मिळाली. तुटीच्या अर्थभरण्याचेद्वारा ११७५ कोट रुपये उपलब्ध होऊन सुद्धा स्वकीय नि परकीय कर्जात या कालखंडात भरमसाट वाढ झाली. पण तिसऱ्या पंचवार्षिक योजनेच्या कालात मात्र या सर्वावर कळसच झाला आहे! देशांतर्गत नि देशाबाहेरील कर्जाचे आकडे भराभर फुगतच चालले आहेत. स्वकीय कर्ज हे मुख्यतः वाढत्या मागणीला आळा घालून बचतीत वाढ करते. पण परकीय कर्जाचे परिणाम मात्र प्रत्यक्षच नि जास्त ठळकपणे दिसून येतात. त्यामुळे देशात उपलब्ध नसलेली साधने नि वस्तू आणि तांत्रिक मदत दुसऱ्या देशातून मिळविता येते. शिवाय हे सर्व मिळविण्यासाठी एरव्ही आवश्यक असलेल्या परदेशी चलनाचा प्रश्नही आपोआप सुटतो. राष्ट्रीय कर्जाद्वारे अशा प्रकारे विकासासाठी अत्यावश्यक असलेल्या आर्थिक नि इतर साधनांचा योग्य तो पुरवठा होऊन विकासाचा मार्ग जास्त सुकर होतो.

## करवाढीपेक्षा कर्ज श्रेयस्कर

६३०४ कोट रुपये देशांतर्गत कर्ज नि १३७९ कोट रुपये परकीय कर्ज मिळून मार्च १९६३ च्या अखेरीला आपल्या भारताचे राष्ट्रीय कर्ज एकूण ७७०३ कोट रुपये इतके आहे. १९५६ साली देशांतर्गत कर्ज ३०७० कोट रु. व परकीय कर्ज फक्त १३९ कोट रुपये होते. पण त्या वर्षापासून पूर्वी सांगितल्याप्रमाणे कर्जात उत्तरोत्तर वाढच होत आहे व जवळजवळ या सर्व कर्जवाढीमागचे कारण मुख्यत्वेकरून आर्थिक विकासयोजना हेच आहे. कारण करवाढीद्वारा जास्त पैसा उभा करणे दिवसेंदिवस कठीण होऊन बसले आहे. दरवर्षी अस्तित्वात असलेल्या करात काहीतरी वाढ होतेच आहे. पण अशी वाढ किती करावी यालाही मर्यादा आहे. कारण ठराविक मर्यादेबाहेर थोडी जरी वाढ झाली तरी खाजगी विभागातील उत्पादन बचत नि भांडवल गुंतवणूक या सर्वांवर त्याचे अतिशय वाईट परिणाम होण्याचा दाट संभव असतो. असे होऊ देणे अतिशय

घातक ठरेल. कारण पचवार्षिक योजना यशस्वी व्हायची असेल तर त्यात खाजगी विभागाचे सहकार्य फार मोठ्या प्रमाणात हवे. तुटीच्या अर्थभरण्याचा अंगीकार केल्यास आज वावटळीच्या स्वरूपात असलेल्या महागाईला चक्री वादळाचे स्वरूप येणार. त्यामुळे फारच जपून, थोड्याशा कालावधीपुरतेच, नि अतिशय मर्यादित स्वरूपातच, या मार्गाचा अवलंब करता येईल. या गोष्टींमुळे राष्ट्रीय कर्जाची उभारणी करण्याशिवाय तरणोपाय उरत नाही. शिवाय यामुळे महागाईला आळा बसण्यासारखे पूर्वी दिलेले फायदे होतात ते वेगळच. परकीय कर्जामुळे आंतरराष्ट्रीय व्यापारात येणारी तूट सुलभतेने भरून काढता येतेच पण शिवाय देशात उपलब्ध नसलेली भांडवलसामग्री नि साधने मिळून वर विकासयोजनांसाठी अत्यावश्यक असलेली तांत्रिक मदतही मिळते.

## कर्जातून उद्भवणारे प्रश्न

पण या सर्व गोष्टींबरोबरच वाढत्या राष्ट्रीय कर्जाबरोबर जे अनेक नवीन प्रश्न नि समस्या उद्भवतात त्या विसरून चालणार नाहीत. जनतेला कर्जरोखे घेण्यास प्रवृत्त करण्यापासून कर्जफेड होईपर्यंतच्या अनेक गोष्टी व्यवस्थित नि पद्धतशीरपणे झाल्या पाहिजेत. कारण या सर्व गोष्टींचे अर्थव्यवस्थेवर महत्त्वपूर्ण परिणाम होत असतात. राष्ट्रीय कज वाढले याचाच अर्थ देशातील आर्थिक साधनाचा ओघ खाजगी विभागाकडून सरकारी विभागाकडे वळला असाच होतो. या बदलामुळे एकूण अर्थव्यवस्थेवर बरेच परिणाम घडून येण्याची शक्यता असते. समाजातील वरच्या स्तरातील लोक जो पैसा चैनीच्या नि छानछोकीच्या वस्तूंसाठी उडवितात, तोच जर उत्पादनोपयोगी भांडवल म्हणून उपयोजिला किंवा धरणे, वाहातूकमार्ग, यासाठी वापरला, तर आर्थिक विकासाला मदतच होईल. पण तेच जर खाजगी उद्योगधंद्यांकरिता वापरण्यात येणारी आर्थिक साधने राष्ट्रीय कर्जाद्वारे सरकारी योजनासाठी– विशेषतः अर्थशास्त्रीय दृष्ट्या फारशा विफायतशीर नसलेल्या योजनांसाठी-वापरली गेली, तर हा घडून आलेला बदल केव्हाही स्वागतार्ह ठरणार नाही. उलटपक्षी आर्थिक प्रगतीचा वेग त्यामुळे मंदावेल. राष्ट्रीय कर्जामुळे देशातील उपलब्ध द्रव्यसाठ्याची मागणी वाढते, पण सध्याची परिस्थिती पुरवठ्याच्या बाबतीत चणचणीचीच आहे. विशेषतः ठराविक हंगामात ही चणचण फारच जाणवते. त्यामुळे जर राष्ट्रीय कर्जाच्या बाबतीत या सर्व गोष्टींची योग्य ती दखल घेतली गेली नाही तर या आधीच्याच तुटवड्यात जास्त भर पडेल. शिवाय इतर अनेक प्रश्न आहेतच. ही कर्जफेड कधी व कसकशी करावयाची याची सूत्रबद्ध आखणी व्हावयास हवी. देशातील इतर वस्तूंच्या किंमतीत शक्यतोवर स्थैर्य राहावयास हवे.

## देशातल्या देशात उभारलेले कर्ज

आता आपण भारतातील देशांतर्गत राष्ट्रीय कर्जाचा थोडक्यात आढावा घेऊ. गेल्या काही वर्षांचा, विशेषतः १९५१–१९६३ हा कालखंड जर आपण घेतला तर वाढत्या राष्ट्रीय कर्जाबरोबरच आणखी एक गोष्ट ठळकपणे दिसून येते. ती म्हणजे नॅशनल सेविंग्ज् सर्टिफिकेटस्, प्राईझ बॉण्डस्, नॅशनल प्लॅन बॉण्डस्, यांचे वाढते महत्त्व. १९५०-५१ साली १४३८ कोट रुपयांचे असलेले सरकारी कर्जरोखे १९६३-६४ सालापर्यंत ३०६८ कोट रुपयापर्यंत वाढले, तर याच कालावधीत वर दिलेल्या प्रकारचे कर्ज ६८९ कोट रुपयांवरून १८७५ कोट रुपयांपयत चढले. अल्पबचत योजनेचे घोडेही पुढे दामटले जात आहे. १९५१ मध्ये अल्पबचत फक्त ३२८ कोट रुपये होती, तीच १९६३ मध्ये ११२८ कोट रुपयांपर्यंत वाढली आहे. नॅशनल प्लॅन बॉण्ड्समध्येही आतापर्यंत ३५० कोट रुपये गुंतविले गेले आहेत. एकूण कारभाराच्या नि इतर व्यवस्थेच्या दृष्टीनेही या प्रकारचे राष्ट्रीय कर्ज इतर प्रकारांपेक्षा जास्त सोयिस्कर होय. एकतर अशा प्रकारच्या कर्जरोख्यांचे रोकड रकमेत रूपांतर करता येत असले तरी त्यासाठी एक ठराविक अशी बाजारपेठ उपलब्ध नाही. शिवाय या कर्जाच्या बाबतीत दुसरीही गोष्ट अशी दिसून येते की धनको बहुधा अशा व्यक्ती किंवा संस्था असतात की ज्यांना लांब मुदतीकरिता पैसे गुंतवावयाचे आहेत, आणि या गोष्टीमुळेच फार मोठया प्रमाणात या कर्जरोख्यांचे रोकड रकमेत रूपांतर झालेले सहसा आढळत नाही. त्यामुळे या कर्जरोख्यांच्या किंमती कायम स्थिर राखण्याची एक कटकट कमी होते. बऱ्याच लांब मुदतीपर्यंत अशा प्रकारच्या कर्जरोख्यात पैसे गुंतविण्याची खाजगी

विभागाची प्रवृत्ती वाढल्यामुळे बचत वाढण्यासही उत्तेजन मिळते. वेगवेगळया प्रकारची सर्टिफिकिटे नि बॉण्डस् काढून खाजगी विभागाची बचत आकृष्ट करून घेऊन त्याचा सरकारी कामासाठी विनियोग करण्याचा प्रयत्न आपले सरकार करीत आहे. पण जनतेचे सहकार्य तितकेसे भक्कम किंवा उत्तेजनार्ह नाही असेच दुर्दैवाने आढळून आले आहे. वाढती महागाई, विशेषतः ग्राहकोपयोगी वस्तूंच्या वाढत्या किंमती, यामुळे मध्यम आणि कनिष्ठवर्गीयांची बचत करण्याची पात्रता दिवसानुदिवस घटतेच आहे. सक्तीच्या बचत-योजनेद्वारे बचत वाढविणेसुद्धा राष्ट्रीय उत्पन्नात अधिक वेगाने वाढ झाल्याशिवाय (पूर्वी दरसाल ५ टक्के असलेली राष्ट्रीय उत्पन्नातली वाढ गेल्या दोन वर्षांत २ टक्केपर्यंत खाली घसरली आहे.) कठीणच नाही का ? पण हे जर शक्य झाले तर किंमती स्थिर ठेवता येतील, एकूण बचतीत वृद्धि होईल; अल्पबचतयोजनेचे क्षेत्र अधिक विस्तृत होईल. वेगवेगळया प्रकारचे बॉण्ड्स्, सर्टिफिकेटस्, वगैरे या व अशा प्रकारच्या सरकारी कर्जरोख्यांचे महत्त्व वाढेल.

### कर्जफेडीची मुदत

ज्या सरकारी कर्जरोख्यांच्या बाबतीत एक ठराविक बाजारपेठ अस्तित्वात आहे त्यांचेसुद्धा महत्त्व वाढत आहे, प्रगती समाधानकारक आहे. या संदर्भात लक्षात येण्याजोगा एक बदल मात्र होत आहे. तो म्हणजे कर्ज-फेडीची मुदत कमीकमी होत आहे. अल्पमुदतीच्या कर्जांचे प्रमाण वाढत आहे हे खालील गोष्टींवरून दिसून येईल.

एकूण कर्जरोख्यांशी प्रमाण

| कर्जफेडीची मुदत | १९५१ | १९६३ |
|---|---|---|
| पाच वर्षांहून कमी मुदतीचे कर्ज. | २२ टक्के | ३५ टक्के |
| ५ ते १० वर्षे | २३ टक्के | २५ टक्के |
| १० वर्षांवरील | १८ टक्के | ९ टक्के |
| ट्रेझरी बिल्स | ३५८ कोट रु. | १३०० कोट रु. |

अल्प मुदतीच्या कर्जांची वाढती लोकप्रियता नि ट्रेझरी बिल्सचे चढते महत्त्व याला आपल्या देशातील आर्थिक वातावरण बऱ्याच अंशी जबाबदार आहे. लांब मुदतीच्या कर्जावरील व्याजाचे दर भलतेच वाढलेले असल्याने अशा लांब मुदतीच्या कर्जरोख्यात पैसे गुंतविले तर खोट येण्याचीच भीती. शिवाय वाढत्या महागाईच्या या जमान्यात अल्पमुदतीच्या कर्जरोख्यांना मागणी जास्त असल्यामुळे सरकारलाही तेच जास्त प्रमाणात असणे बरे वाटते. पण अशा प्रकारे अल्पमुदतीच्या कर्जावर जास्त भर दिला गेला तर राष्ट्रीय कर्जाच्या एकूण धोरणात हवे ते बदल घडवून आणण्याची शक्यता निर्माण होत असली तरी काही समस्या त्याचबरोबरच निर्माण होतात. या कर्जरोख्यांपैकी बराच मोठा हिस्सा व्यापारी बँकांकडे बहुधा असतो. कडाडलेल्या महागाईच्या या जमान्यात या कर्ज-रोख्यांचे रूपांतर रोकड रकमेत करून लोकांना कर्जाऊ पैसे देण्याचा मोह या बँकाना झाल्यास त्यात आश्चर्य वाटण्याचे कारण नाही. पण या व्यवहारामुळे महागाईत वाढच होते नि याचमुळे असे होऊ नये म्हणून रिझर्व्ह बँकेला सक्तीची बंधने घालावी लागतात. अल्प मुद-तीच्या कर्जरोख्यांचे प्रमाण फार वाढले तर या बाजार-पेठेतील कर्जरोख्यांच्या किंमतीत वेगाने चढउतार होऊ लागतात, नि काही काही वेळेला तर अशी परिस्थिती निर्माण होते की इतर सर्व सरकारी धोरणांना गौण स्थान प्राप्त होते नि या कर्जरोख्यांच्या किंमती स्थिर ठेवण्याचे धोरणच अतिशय महत्त्वाचे होऊन बसते. (राष्ट्रीय कर्ज जास्त मिळविण्यासाठी तर असे करणे अत्यावश्यक होऊन बसते). अल्प मुदतीच्या कर्जरोख्यांमुळे एक नवीन कटकट निर्माण होते, ती म्हणजे बहुतेक दरवर्षी या कर्जरोख्यांपैकी कांहींची कर्जफेडीचा मुदत भरत असल्यामुळे या जुन्या कर्जरोख्यांचे नवीन कर्जरोख्यात रूपांतर करणे. कारण सध्याच्या परिस्थितीत या कर्जापैकी थोडासा हिस्सा सुद्धा फेडणे सरकारला शक्य नाही. लांब मुदतीच्या कर्जरोख्यांमुळे हा वर दिलेला त्रास तरी भविष्यकाळात थोडा कमी होईल. शिवाय यामुळे लांब मुदतीच्या बचतीत वाढ होईल ते वेगळेच. हे सर्व जरी खरे असले तरी अल्प मुदतीच्या कर्जरोख्यांवर जो भर दिला गेला किंवा जातो आहे त्याच्या मुळाशी काही अशा प्रकारच्या कर्जाचे फायदे तोटे लक्षात घेऊन आखलेले सरकारी धोरण नव्हते. सरकारला लांब मुदतीच्या कर्ज-रोख्याचे धोरण अमलात आणणे दिवसेंदिवस कठीण होऊन बसले आहे. कारण खाजगी विभागातील

*उद्योगधंद्यात भांडवल गुंतविण्याचा मोह अनावर व्हावा इतक्या मोठ्या प्रमाणात फायद्याची लालूच तेथे असते, नि यामुळे खाजगी भांडवलदार सरकारी कर्जरोख्यात–तेही लांब मुदतीच्या– पैसे गुंतविण्यास बराचसा नाखूष असतो. सरकारला तर अवाढव्य रकमांची गरज आहे. पण खूपच जास्त व्याजाच्या दराचे आकर्षण असल्याशिवाय लांब मुदतीचे कर्ज मिळणे जवळजवळ अशक्यप्राय होऊन बसले आहे. त्यामुळेच अल्पमुदतीचे कर्ज, नि नॅशनल प्लॅन बॉण्ड्स्, नॅशनल सेव्हिंग्ज सर्टिफिकेटस, वगैरे गोष्टींवर भर देण्याचे धोरण अवलंबिल्याशिवाय सरकारला गत्यंतर उरत नाही. या सर्व गोष्टींवरून लांब मुदतीच्या कर्जाला डावलून अल्प मुदतीच्या कर्जावर जो भर दिला जातो त्याच्या मुळाशी कुठलेही सरकारी धोरण नसून आपल्या देशातील आर्थिक वातावरणच याला जबाबदार आहे, हे सिद्ध होत नाही काय ?

## कर्जातील प्रमुख धनको

एकूण राष्ट्रीय कर्जाच्या मालकीच्या विभागणीत मात्र फारसा फरक पडलेला दिसून येत नाही. राष्ट्रीय कर्जापैकी ज्या कर्जाच्या बाबतीत एक ठराविक बाजारपेठ अस्तित्वात आहे त्या कर्जाच्या बाबतीतले प्रमुख धनको नि त्यांनी गुंतविलेल्या रकमांचे प्रमाण १९५८ साली खालीलप्रमाणे होते—

| | |
|---|---|
| मध्यवर्ती सरकार | १० टक्के |
| रिझर्व्ह बँक | १४ ,, |
| व्यापारी नि सहकारीबँका | २९ ,, |
| एल्. आय. सी. | २५ ,, |
| प्रॉव्हीडंड फंड | ६ ,, |

यावरून एक गोष्ट सिद्ध होते. ती म्हणजे धनको प्रामुख्याने संस्था आहेत. व्यक्ती नाहीत. अशी परिस्थिती केवळ भारतातच नसून अनेक देशातून आढळते. आपल्या भारतात तरी आज मितीला अशी परिस्थिती आहे की जितक्या जास्त प्रमाणात खाजगी व्यक्ती सरकारी कर्जरोख्यात पैसे गुंतवितील तितके जास्त चांगले. कारण बहुधा त्याना लांब मुदतीच्या कर्जातच जास्त पैसे गुंतवावयाचे असतात, आणि त्यामुळे या कर्जरोख्यांच्या किंमतीत बरेचसे स्थैर्य टिकविता येते. मुळातच बचतीचे प्रमाण अत्यल्प, त्यातून सरकारी कर्जरोख्यात पैसे गुंतविण्याची प्रवृत्तीच जनतेत नसल्यामुळे विशेषतः खेड्यापाड्यातून विखुरलेल्या आपल्या देशवासीयांना या कर्जरोख्यांची जाणीवच नसल्यामुळे खाजगी व्यक्तींचा हिस्सा या कर्जरोख्यांच्या बाबतीत अगदीच कमी आढळतो, व्यापारी बँकांव्यतिरिक्त इतर संस्था म्हणजे एल्. आय्. सी. व इतर सरकारी नि निमसरकारी संस्था. त्यांच्या ताब्यात असलेल्या कर्जरोख्यांमुळे फारशा कटकटी उपस्थित होत नाहीत. कारण एकतर बहुधा अशा प्रकारच्या कर्जरोख्यात पैसे गुंतविण्यास या संस्था कायद्याने बांधलेल्या असतात, नि शिवाय दरसाल एक ठराविक उत्पन्न मिळविणे हा यामागचा हेतू असल्यामुळे लांब मुदतीच्या कर्जात पैसे गुंतविण्यास त्यांची तयारी असते. व्यापारी बँकांच्या ताब्यात असलेले कर्जरोखे व त्यांची एकूण प्रतिक्रिया मात्र महत्त्वपूर्ण असल्यामुळे त्यांचा थोडा विचार येथे करावयास हरकत नाही. देशात एकूण चलनाला जास्त मागणी असेल तर आपली सर्व मालमत्ता सरकारी कर्जरोख्यात गुंतविणे या व्यापारी बँकांना केव्हाही आवडणार नाही, इतकेच नव्हे तर लोकांच्या हातात खेळणाऱ्या चलनात प्रमाणाबाहेर वाढ होऊ नये म्हणून एका ठराविक मर्यादेपर्यंत सरकारी कर्जरोखे या बँकांनी जवळ बाळगलेच पाहिजेत म्हणून रिझर्व्ह बँकेला बंधने घालावी लागतात. पण असे ठराविक हंगाम सोडल्यास इतर कालात भांडवल गुंतवणुकीची इतर आकर्षणे कमी झाल्यावर सरकारी कर्जरोख्यांकडे या व्यापारी बँका वळतात. जसजशा बँकांच्या ठेवी वाढतील नि इतर आर्थिक साधनांचा विनियोग वृद्धिंगत होईल, तसतशा बँका जास्तजास्त सरकारी कर्जरोखे बाळगू लागतील. असे जर घडून आले तर राष्ट्रीय कर्ज व्यापारी बँका, रिझर्व्ह बँक, या सर्वांच्या धोरणाशी निगडित राहील. रिझर्व्ह बँकेकडेही सरकारी कर्जरोखे असतात, पण हे कर्जरोखे शक्यतो कमी प्रमाणात व आवश्यक तेवढेच ठेवणे योग्य असते. सरकारला बाजारात हे कर्जरोखे खपविता आले नाहीत तर त्यांचा बराच मोठा हिस्सा रिझर्व्ह बँकेकडे येतो आणि कर्जरोख्यांच्या आधारे रिझर्व्ह बँकेने सरकारला पैसा पुरविला तर तो तुटीच्या अर्थभरण्याचाच एक अप्रत्यक्ष प्रकार ठरतो. आणि त्यामुळे याबरोबरच किंमतवाढीची भीती व महागाई कडाडण्याचे भय

ओघाने आलेच ! १९६२-६३ साली रिझर्व्ह बँकेकडे १९११ कोट रुपयांचे ! म्हणजे बऱ्याच जास्त प्रमाणात, सरकारी कर्जरोखे होते.

## राष्ट्रीय कर्जाचे अर्थव्यवस्थेवर परिणाम

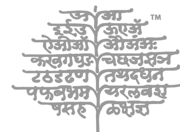
खूप मोठ्या प्रमाणात राष्ट्रीय कर्ज असणे नि त्यात अधिकाधिक भर पडत जाणे, या गोष्टींचे अर्थव्यवस्थेवर व देशातील एकूण भांडवलगुंतवणुकीवर गंभीर परिणाम होतात. कर्जरोख्यांमुळे बचतीचा प्रवाह दिशा बदलून सरकारी विभागाकडे एकूण बचत न वाढता वळविला गेला तर केवळ भांडवलगुंतवणुकीच्या पद्धतीतच फरक पडेल. खाजगी भांडवलदारांची प्रवृत्ती सर्वसाधारणपणे अल्पावधीत फायदेशीर ठरणाऱ्या उद्योगधंद्यात पैसा गुंतविण्याची असते तर सरकार याउलट बहुधा लांब मुदतीच्या भांडवलगुंतवणुकीकडे लक्ष पुरविते ( उदा:-शैक्षणिक सुधारणा, वहातूक, धरणे नि पाटबंधारे इत्यादि... ) यामुळे होते काय तर एकूण खर्चात एकदम वाढ होते. पण उत्पादनात मात्र तशीच जलद वाढ होत नाही. शिवाय या सर्व सरकारी उद्योगधंद्यांची नीट सुव्यवस्थित आखणी व जोपासना करण्यासाठी खर्च होतो तो वेगळाच. आणि या सर्व वाढलेल्या खर्चामुळे महागाईत भरच पडते ! या व्यतिरिक्त एक फार महत्त्वाची गोष्ट म्हणजे राष्ट्रीय कर्जावर आकारले जाणारे व्याजाचे दर. अगदी अलीकडेच सरकारने व्याजाचे दर वाढविण्याचे धोरण स्वीकारलेले असून 'बँक रेट' वाढविलेला आहे. ( आता नवीनच सुरू केलेल्या सरकारी कर्जरोख्यांवरील व्याजाचा दर ४॥ टक्के आहे. ) खूप मोठ्या प्रमाणावर कर्ज मिळविणे अशा प्रकारे कर्जाचे दर वाढविल्याशिवाय शक्यच नव्हते. पण कर्जावरील व्याजाचे दर वाढवून सुद्धा मोठ्या प्रमाणात कर्ज मिळविणे तितकेसे सोपे गेलेले दिसत नाही. याचे मुख्यत्वेकरून कारण म्हणजे खाजगी क्षेत्रांत विशेषतः व्यापार नि उद्योगधंद्यांच्या क्षेत्रात असलेले जास्त किफायतशीर वातावरण. तिसऱ्या पंचवार्षिक योजनेच्या कालात चणचणीची परिस्थिती तशीच टिकून राहिली नसती तर खाजगी भांडवल गुंतवणूक अधिकच वाढली असती नि चलनवाढ केल्याशिवाय राष्ट्रीय कर्ज वाढविणे सरकारला दुष्कर झाले असते. वाढती करवाढ, सक्तीची बचत-योजना, वगैरे मार्ग पुरेसे कर्ज मिळविणे शक्य न झाल्यामुळे शोधावे लागलेले पर्याय आहेत.

एकदा कर्ज काढल्यावर त्या अस्तित्वात असलेल्या कर्जाच्या भारामुळे सुद्धा बरेच प्रश्न निर्माण होतात. कर्जाचे आर्थिक वातावरणावर होणारे परिणाम पाहाता स्वकीय कर्ज केव्हाही परकीय कर्जापेक्षा चांगले, पण तरीही या कर्जरोख्यांवर देण्यात येणाऱ्या व्याजामुळे काही प्रश्न नाही म्हटले तरी उद्भवतातच. एकतर संपूर्ण अर्थव्यवस्थेतील संपत्तीच्या नि उत्पन्नाच्या विभागणीच्या पद्धतीत फरक पडतो. भारतात जास्त प्रमाणात हे कर्ज संस्था,-त्यासुद्धा बहुधा सरकारी मालकीच्या-देत असल्यामुळे हे परिणाम तेवढेसे गंभीर स्वरूपाचे असतात असे नाही; पण जसजसे कर्ज वाढत जाते तसतशी व्याजाच्या रूपाने द्याव्या लागणाऱ्या रकमेत वाढ होत असल्यामुळे सरकार व्याजाचा दर वाढविण्यास तितकेसे तयार नसते. सध्याच्या परिस्थितीत मात्र व्याजाचे दर खालीच ठेवण्याचा अट्टाहास करणे तितकेसे सयुक्तिक ठरणार नाही. कारण त्यामुळे किंमतवाढ होण्याची नि त्याबरोबरच महागाई वाढण्याची भीती फार. पण व्याजाचे दर वाढविले की त्याबरोबरच हा पैसा मिळविण्यासाठी करवाढ करावी लागणार आणि आपल्या सध्याच्या तुटीच्या अंदाजपत्रकाकडे पहाता हे फारच कठीण काम आहे असे म्हणावे लागेल. सध्यातरी अस्तित्वात असलेले कर्ज फेडणे किंवा कमी करणे सरकारच्या आवाक्याबाहेरचे आहे. शिवाय कर्जफेडीबरोबर वस्तूंच्या किमतीत भराभर वाढ होऊन महागाई वाढण्याचीही भीती; शिवाय यामुळे उद्योगधंद्यात गुंतविण्यासाठी मिळणाऱ्या भांडवलातही घट होईल आणि त्यामुळे व्याजापायी द्यावी लागणारी रक्कम उभी करण्यासाठी करवाढीशिवाय तरणोपाय राहणार नाही ! अर्थात् जर राष्ट्रीय कर्जाच्या साहाय्याने उत्पन्नात नि उत्पादनात वाढ झाली तर मात्र सरकारच्या उत्पनातही वाढ होऊन हा प्रश्न तितकासा बिकट राहाणार नाही.

## परकीय कर्ज जोखमीचे पण अपरिहार्य

ही झाली स्वकीय कर्जाबाबतची स्थिती. परकीय कर्जाच्या प्रश्नाचा विचार करावयास सुरवात केली की परिस्थिती अधिकच खडतर असल्याची जाणीव होते. व्याजासाठी द्यावी लागणारी रक्कम नि कर्जफेडीची मुदत भरल्यावर उभा करावा लागणारा पैसा निर्यातीत वाढ झाल्याशिवाय मिळवणे कठीणच, आणि त्यामुळे









मानेवर असलेले हे कर्जाचे जोखड फारच त्रासदायक ठरते. मग काही लोक म्हणतील की या बिकट वाटेने जाच कशाला ? पण वाट दुर्गम आहे हे माहित असूनही या वाटेचा आश्रय घेतल्याशिवाय गत्यंतर नसते. कारण काही ठराविक प्रकारची यंत्रसामग्री, तांत्रिक तज्ज्ञ, वगैरे देशात उपलब्ध नसतात आणि त्यांच्याशिवाय तर औद्योगिक प्रगतीचा वेग वाढविता येत नाही. परकीय कर्जाच्या साहाय्याने या आवश्यक गोष्टी मिळविता येत असल्यामुळे आर्थिक विकास जलद साधता येतो नि त्यांतल्या अडचणी पण बऱ्याच कमी होतात. पण हे खरे असले तरी एक काळजी मात्र सदैव घ्यावयास हवी. ती म्हणजे या कर्जाचा फार काळजीपूर्वक वापर व्हावयास हवा, कर्जफेडीची पात्रता येण्यासाठी झटले पाहिजे, निर्यात वाढविण्यासाठी निकराची खटपट केली पाहिजे, आयात कमी करण्यासाठी जोराचे प्रयत्न केले पाहिजेत. काढलेले कर्ज तर लवकरात लवकर फेडलेच पाहिजे, पण फार काळपर्यंत परकीय कर्जावरच विसंबून राहाणे केव्हाही चांगले नाही हे लक्षात ठेवले पाहिजे. परदेशांशी होणाऱ्या आपल्या व्यवहारात समतोल राखण्याचे ध्येय साध्य करून घेण्यानेच हा प्रश्न सुटेल. आपले परकीय कर्ज फारच वेगाने वाढते आहे. १९५१ मध्ये ५० कोट रु. (यापैकी २५ कोट रु. डॉलर कर्ज) असलेले राष्ट्रीय कर्ज १९६३ च्या मार्चअखेरीपर्यंत १३७९ कोट रुपयांपर्यंत येऊन ठेपले आहे ! ! यापैकी डॉलर कर्जाचा हिस्सा बराच मोठा म्हणजे ८६९ कोट रु. इतका आहे ! हे कर्ज मुख्यत्वेकरून पंचवार्षिक योजनांखाली विकासकार्यक्रमासाठीच काढले गेलेले असल्यामुळे ते देशातील उत्पादनवाढीसाठी सहाय्यकारी ठरेल, नि त्यामुळे कर्जफेडीची पात्रताही वाढेल असे म्हणण्यास हरकत नाही. पण असे घडून येण्याच्या मार्गातसुद्धा अनेक अडचणी आहेत. या विकासकार्यक्रमांच्या बाबतीत हमखास आढळून येणाऱ्या गोष्टींमुळे, विशेषत: योग्य नि सूत्रबद्ध आखणीच्या अभावामुळे, अव्यवस्थित नि अजागळ कारभारामुळे, अमूल्य परदेशी चलनाचा गैरवापरच फार होतो. अनेक वेळा हे चलन निष्कारण फुकट जाते. त्यामुळे एकूण अर्थव्यवस्थेवर फारच वाईट परिणाम होतात. म्हणून या सर्व गोष्टी टाळल्या पाहिजेत. अधिक परकीय कर्ज काढावे लागले तर ते अगदी अत्यावश्यक व अपरिहार्य असेल तरच काढावे, देशातील उत्पादनक्षमता नि कर्जफेडीची पात्रता वाढविण्याचे ध्येय नजरेसमोर ठेवावे. त्या दृष्टिकोनातूनच या कर्जाचा वापर करावा.

## पाळावयाची पथ्ये

वरील सर्व गोष्टींचा विचार करता भविष्यकाळात सुद्धा सध्या आहे तीच परिस्थिती चालू राहाणार की काय असे वाटल्यावाचून राहात नाही. कर्ज वाढत राहाणार नि त्याबरोबरच ते अनेक कटकटी नि त्रासदायक प्रश्न वाढविणार ! कारण कर्जाचा डोंगर जसजसा वाढू लागतो तसतसे एकूण कारभारात, विशेषतः या काढलेल्या कर्जाच्या व्यवस्थेत अनेक गुंतागुंतीचे प्रश्न निर्माण होतात. त्यामुळे अर्थव्यवस्थेवर फार दूरगामी नि सखोल परिणाम झाल्यावाचून राहात नाहीत. म्हणूनच या कर्जाऊ घेतलेल्या रकमांचा योग्य विनियोग व्हावा यासाठी जास्तीत जास्त लक्ष पुरविले पाहिजे. गैरवापर थांबविला पाहिजे. गुंतविलेल्या पैशांचा योग्य फायदा घेतला पाहिजे. परिणामी उत्पादनात शक्य तितक्या लवकर जास्तीत जास्त वाढ घडवून आणली पाहिजे. राष्ट्रीय कर्जाची उभारणी, कर्जाऊ रकमेचा योग्य वापर, नि या एकूण व्यवहारात चोख व्यवस्था या सर्व गोष्टी आर्थिक नियोजनाच्या एकूण धोरणाचाच एक अत्यंत महत्त्वाचा नि अविभाज्य घटक असल्यामुळे हे सर्व विचारात घेऊनच आपले आर्थिक धोरण आखणे हेच केव्हाही अंती फायद्याचे ठरणार आहे. पण या सर्व गोष्टींचा योग्य तो मेळ आपल्या आर्थिक धोरणाशी घालता न आल्यास मात्र ती एक निस्तरता न येण्यासारखी, किंवा निस्तरता निस्तरता पुरेवाट करून सोडणारी, घोडचूक ठरल्याशिवाय राहाणार नाही !





अनुक्रमणिका

अनुक्रमणिका

श्री. प्र. रा. देशमुख

# सिंधुसंस्कृति आणि

## आर्यांच्या भारतातील प्रवेशाची कालगणना [पूर्वार्ध]

आर्य भारताबाहेरून आले की ते मूळचे भारतातीलच रहिवासी आहेत हा प्रश्न अद्यापि वादातीत नाही. आर्य भारताबाहेरून आले यासंबंधी निर्णयात्मक पुरावा अद्यापि उपलब्ध झालेला नाही. त्या संबंधी कोणताही प्रत्यक्ष लेखी पुरावा सापडला नाही. कदाचित् सिंधुसंस्कृतीतील चित्रलिपी वाचली गेली म्हणजे त्यावर जास्त प्रकाश पडण्याची शक्यता आहे. सिंधुसंस्कृतीतील चित्रलिपी हे भारतातील सर्वात जुने लिखाण आहे. अशा परिस्थितीत आर्यांच्या प्रवेशाचा विचार इतर प्रत्यंतरी पुराव्यावरच अवलंबून आहे.

आर्यांच्या भारतात प्रवेशाची कालगणना ठरविण्यापूर्वी आर्य भारतातील मूळ रहिवासी होते अथवा ते भारतात बाहेरून आले, याचा विचार केला पाहिजे. कारण ते जर भारतातीलच रहिवासी असतील आणि भारताबाहेरून आले नसतील तर त्यांच्या भारतात प्रवेश करण्याच्या कालगणनेचा निर्णय करण्याचा प्रश्नच उद्भवत नाही. म्हणून आर्य भारताबाहेरून आले हे प्रथम सिद्ध केले पाहिजे. या विषयावर विचार करणाऱ्या बहुतेक सर्व विद्वानांचे आर्य भारताबाहेरून आले असेच मत आहे. कांही थोडे, आर्य भारतातील आहेत असे म्हणतात. परंतु त्यांच्या म्हणण्याला अस्तित्वरूपाचा पुरावा नाही. आर्य फार प्राचीन काळापासून भारतात आहेत, ते भारताबाहेरून आले, असा निश्चित स्वरूपाचा पुरावा नाही, अशा परिस्थितीत ते भारतातीलच रहिवासी आहेत असे मानणे क्रमप्राप्तच आहे, असा त्यांचा युक्तिवाद आहे.

### आर्य बाहेरून आले असे कां म्हणावे ?

आर्य भारताबाहेरून आले असे निश्चितपणे सिद्ध करता येण्यास निर्णयात्मक पुरावा आहे. त्याचा येथे विचार करणे प्रस्तुत आहे.

प्रस्तुत लेखकाने इतरत्र[१] आर्य आणि ऋचातून दास, दस्यू, पणी, इत्यादि नावांनी ओळखले जाणारे सिंधुसंस्कृतीतील लोक याचे संघर्ष होऊन आर्यांनी आर्यपूर्वांच्या तटबंदीच्या शहराचा विनाश केला व त्यांचे सर्वस्व लुटून त्यांच्या फार मोठ्या प्रमाणावर कत्तली केल्या हे ऋचातील पुराव्याची सिंधुउत्खननातील पुराव्याशी तुलना करून दाखविले आहे. सिंधुसंस्कृति आर्यपूर्व होती व तिचा आर्यांनी विनाश केला ही गोष्ट आता वादातीत आहे. दास, दस्यू आणि पणी म्हणून ऋचातून वर्णन असलेल्या लोकांची सिंधुउत्खननात उपलब्ध झालेली तटबंदीच्या शहरांची संस्कृती आर्यपूर्व होती. आर्यांनी भारतात प्रवेश करून सिंधुसंस्कृतीतील लोकांशी संघर्ष करून त्यांच्या तटबंदीच्या शहरांचा नाश केला, त्यांचे सर्वस्व लुटले, व त्यांच्या फार मोठ्या प्रमाणावर कत्तली केल्या. आर्यांचा भारतात उदय व सिंधुसंस्कृतीचा विनाश समकालीन आहे. आर्यांच्या भारतातील प्रवेशाचा काल व सिंधुशहरांच्या विनाशाचा काल एकच आहे. आर्यांनी सिंधुसंस्कृतीचा विनाश केला तेव्हा ही संस्कृति उन्नतीच्या परमोच्च शिखरावर होती. सरजॉन मार्शलने म्हटल्याप्रमाणे ती छायामात्र शिल्लक होती ( It was a shadow of its formerself ) ही गोष्ट खरी नाही, हे ऋचातील वर्णनावरून व सिंधु उत्खननातील पुराव्यावरून सारखेच सिद्ध होते. एवढी मोठी संस्कृति निर्माण होण्यास व वाढण्यास अनेक शतकांच्या प्रदीर्घ कालाची आवश्यकता आहे. आर्यांच्या भारतातील प्रवेशापूर्वी सिंधुसंस्कृती अनेक शतके अस्तित्वात होती. तिचा विनाश मात्र आर्यांच्या भारतातील प्रवेशाचा समकालीन अथवा काही शतकानंतर झाला असावा.

१. " Indus civilisation in the Ṛgveda "












आर्य भारताबाहेरून आले असे मानण्यास आणखीही सबळ कारण आहे. हरप्पा आणि मोहेंजोदारो ही दोन्ही फार मोठी शहरे होती. त्यांचा घेर साडेतीन मैल असून त्यात काही लक्ष लोक रहात होते. भारतातील तत्कालीन लोकांपैकी सर्व मानववंशाचे लोक तेथे रहात होते, हे उत्खननातील पुराव्यांवरून सिद्ध होते. डॉ. गुहू व कर्नल स्वेल यानी ३० मृत शरीरांची पुरातत्त्व व मानववंशशास्त्र खात्यातर्फे तपासणी केली. त्यात चार मृत शरीरे जास्त छिन्नविच्छिन्न झाली होती. उरलेल्या २६ मृतशरीरांपैकी–

(१) तीन प्रोटो आस्ट्रूलाइड.

(२) एक–आई. आल्पाइन वंशाच्या मंगोलियन शाखेची.

(३) एक मूल आल्पाइन.

(४) उरलेली सर्व मृतशरीरे मेडिटेरेनिअन म्हणजे द्राविडिअन मानववंशाची होती.

भारतीय समाजात स्थूलमानाने सहा मानववंशांचा समावेश होतो—

(१) निग्रेटो (२) प्रोटोआस्ट्रूलाइड (३) मेडिटेरेनिअन (४) मंगोलाईड (५) आल्पाइन (६) नार्डीक.

निग्रेटो व नार्डीक सोडून वरील मृत शरीरात सर्व प्रकारच्या मानववंशाची मृतशरीरे आहेत. नार्डीक म्हणजे आर्यन. हरप्पा आणि मोहेंजोदारो या दोन्ही शहरात आर्यांची मृतशरीरे सांपडली नाहीत. यावरून ही संस्कृती द्राविडांची असावी असा निश्चित तर्क करता येतो. त्यापूर्वी भारतात असलेल्या मानववंशांचाही तीत समावेश आहे. आर्य भारतातील रहिवासी असते तर हरप्पा आणि मोहेंजोदारो येथील मृतशरीरात त्यांची मृतशरीरे निश्चितपणे सापडली असती. यावरून सिंधुसंस्कृती प्राचुर्याने द्राविडांची होती, असा निष्कर्ष काढावयास प्रत्यवाय नाही.

ऋचातून पूर्वऋषी म्हणून संबोधिलेले प्राथमिक आर्य व दास, दस्यू, पणी, इत्यादि नावाने संबोधिलेले सिंधुसंस्कृतीतील लोक, यांचे दीर्घकालपर्यंत संघर्ष झाले. त्यात आर्यांनी एकत्र होऊन त्यांच्या फार मोठ्याप्रमाणावर कत्तली उडविल्या, त्यांची सर्वमालमत्ता लुटली, त्यांची शहरे जाळून टाकली, व त्याना देशोधडीस लावले. आर्य आणि सिंधुसंस्कृतीतील लोक हे निरनिराळ्या मानववंशाचे होते व आर्यांनी त्यांच्यावर एकाच वेळी हल्ले चढविले व त्यांचा नाश करण्याचा प्रयत्न केला. यावरून आर्य बाहेरून आले हे निश्चित दिसते.

ऋचातून सर्वमण्डलातून एकूण १३३ वेळा आलेला 'ऋषि' शब्द देशवाचक असावा हे प्रस्तुत लेखकाने पूर्वी[२] दाखविले आहे.

आर्यांचे देव, धर्म, पूजापद्धति, भाषा, उच्चार, राहणी, मनोरचना, सर्वच आर्यपूर्वांपेक्षा वेगळी होती. आर्यपूर्व संस्कृतीचा प्रभाव आर्यांच्या संस्कृतीवर इतका पडला की त्यांचे धर्म, देव, पूजापद्धति, भाषा, उच्चार, राहणी, सर्वच प्रायः आर्यपूर्वांच्या संस्कृतीत एकरूप झाली व त्यातून आजची संमिश्र संस्कृति निर्माण झाली.

ह्या सर्व कारणांवरून आर्य भारतातले मूळचे रहिवासी नसून ते बाहेरून भारतात आले असे निश्चित अनुमान निघते.

### कालगणना पद्धति

आर्यांच्या भारतातील प्रवेशाची कालगणना ऋग्वेदात संकलित केलेल्या ऋचांच्या कालगणनेवरून केली जाते. ही कालगणना करण्याच्या दोन पद्धति आहेत. एक ज्योतिषपद्धति व दुसरी ऐतिहासिकपद्धति. या दोन्ही पद्धतींचा येथे थोडक्यात विचार करावयाचा आहे.

### ज्योतिष पद्धति

प्रथम ज्योतिष विषयक पद्धतीचा स्थूलमानाने विचार करू. या पद्धतीने कालगणना ठरविणारात विद्वान लोकमान्य बाळ गंगाधर टिळक व पाश्चात्य विद्वान जेकोबी हे प्रमुख आहेत. या पद्धतीप्रमाणे अमुक एक नक्षत्र, ऋतु, अथवा सूर्यग्रहणासारखी एखादी गोष्ट ऋग्वेद काली अमुक वेळी अस्तित्वात होती ती आता अमक्या वेळी अस्तित्वात आहे; तो फरक काढून नक्षत्राच्या गतीवरून तितका फरक पडण्यास जितकी वर्षे लागतील तो ऋचा निर्माण झाल्याचा आणि पर्यायाने आर्यांच्या भारतातील प्रवेशाचा काल ठरतो.

२. 'नवभारत' मे १९६२








ज्योतिष पद्धतीप्रमाणे हा काल इ. स. पूर्व १०,००० ते २०,००० वर्षे ठरतो.

या कालगणनेच्या बिनचूकपणाबद्दल खात्री देता येत नाही. ही कालगणना करताना चुका होण्याचा संभव फार. त्याची कारणे प्रामुख्याने आणि थोडक्यात अशी आहेत :

(१) ऋचा काही ज्योतिषपर ग्रंथ नाहीत. त्या देवांच्या स्तुती आहेत. त्यात अनुषंगाने आलेले एखादुसरे विधान कालगणना करण्याचे दृष्टीने घेण कितपत श्रेयस्कर होईल हे सांगणे कठीण.

(२) भाषेच्या दुर्बोधपणामुळे अशा विधानाचा अर्थ करण्यात चूक होण्याचा संभव फार, आणि अशी थोडीशी जरी चूक झाली तरी गणिताचे उत्तर भलतेच येणे शक्य आहे.

(३) ऋचेतील विधान घेताना ती रचणाराच्या मनात ज्योतिषविषयक पद्धतीने अर्थ लावणारे विद्वान जो अर्थ समजतात तोच अर्थ अभिप्रेत होता किंवा नाही हे कळण्याची शक्यता नाही.

(४) ही कालगणना बरोबर आहे अथवा चुकीची आहे हे ताडून पाहण्यास कोणतेही ऐतिहासिक साधन नाही.

(५) ह्या पद्धतीने आलेली कालगणना ऐतिहासिक कालगणनेपेक्षा फार प्राचीन, अतएव असंभाव्य वाटते.

या सर्व कारणांमुळे या पद्धतीच्या बिनचूकपणाबद्दल निश्चित राहता येत नाही. या पद्धतीने काढलेली कालगणना बरोबर आहे असे मानता येत नाही. प्रस्तुत लेखकाला ज्योतिषविषयक कालगणनेसंबंधी इतकेच म्हणावयाचे आहे की त्यावरून ऋचानिर्मितीचा जो काल येतो तितक्या जुन्या ऋचा नाहीत. त्याचे कारण असे की तसे मानल्यास आर्य सिंधुसंस्कृती पूर्वी अनेक हजार वर्षे भारतात आले असे मानावे लागेल. अशा परिस्थितीत आर्यांनी भारतात प्रवेश केल्यानंतर त्यांचे सिंधुसंस्कृतीतील लोकांशी संघर्ष होऊन त्यांनी त्यांच्या संस्कृतीचा विनाश केला ही ऋचावरून स्पष्ट दिसणारी गोष्ट अगदी असंभाव्य ठरते. ज्योतिषविषयक कालगणना ऐतिहासिक सत्याशी विसंगत व विरोधी असल्यामुळे अस्वीकार्य आहे.

## ऐतिहासिक पद्धति

ही पद्धति ऐतिहासिक आणि इतर दृश्य पुरावा आणि त्यावरून निघणाऱ्या अनुमानांवर अवलंबून असते. या पद्धतीत मॅक्समुल्लरची कालगणनापद्धति प्रसिद्ध असून विद्वन्मान्य झाली आहे. ह्या कालगणनापद्धतीप्रमाणे ऋचानिर्मितीचा काल इ. स. पूर्वी १५०० ते १००० वर्षे आहे. अनुषंगाने आर्यांच्या भारतात प्रवेशाचाही तोच काळ मानला जातो. मॅक्समुल्लरची कालगणना विद्वन्मान्य असल्यामुळे व ती बरोबर आहे असा समज असल्यामुळे या पद्धतीचा जरा जास्त विचार करणे आवश्यक आहे. ही पद्धति दोन प्रकारच्या पुराव्यावर आधारली आहे. त्यातील पहिल्या प्रकारचा पुरावा भारताबाहेर सापडलेला लेखी पुरावा होय.

## भारताबाहेर सापडलेल्या लेखी पुराव्याचा विचार

आशिया मायनरमध्ये बोगझकोइं येथे हिट्टाइट राजा शुब्बिलुलीडमा व मिट्टानी राजा मिट्टानी ओझा यांच्यामध्ये इ. स. पूर्वी १४०० वर्षे झालेला, ह्युगो विंकलर याला सापडलेला, तहनामा होय. त्यात मित्र, वरुण, इन्द्र, आणि नासत्य, या चार आर्य देवांची नावे आहेत. यावरून इ. स. पूर्वी १४०० वर्षात आर्य आशिया मायनरमध्ये होते हे स्पष्ट आहे. त्यानंतर थोड्या काळाने ते भारतात गेले असावे, असा युक्तिवाद आहे.

दुसरा पुरावा मिट्टानीच्या एका किक्कुलीचा घोड्याच्या रथांच्या शर्यतीबद्दलचा याच काळचा चार विटांचा सापडलेला लेख होय. त्यात 'एकवर्तन्,' 'त्रिवर्तन्' असे शब्द आहेत. त्यावरूनही या कालात आर्य आशिया मायनरमध्ये असून त्यानंतर काही शतकांनी ते भारतात गेले असावे असे दाखविले जाते.

तिसरा पुरावा इजिप्तमध्ये एल् अमर्ना येथे बॅबिलोनिअन भाषेतील सापडलेला लेख होय. त्यात इन्डोइराणिअन नावासारख्या दिसणाऱ्या राजघराण्यांच्या नावांचा उल्लेख आहे. त्यांची नावे आर्तमान्य, आर्झवीय, यशदाता, सुतर्ण, अशी आहेत.

त्याचप्रमाणे इ. स. पूर्वी १७६० च्या सुमारास बॅबिलोन कासाइटसूच्या हाती गेले त्यांनी ( Surias ) ( सूर्याः ) असा सूर्यनिदर्शक शब्द वापरला आहे.

मॅक्सम्युल्लरच्या कालगणनेला आधारभूत भारताबाहेर सापडलेला इतकाच पुरावा आहे. त्यावरून इ. स. पूर्वी सुमारे १४०० वर्षापूर्वी आशिया मायनर मध्ये व इ. स. पूर्वी १८ व्या शतकात बॅबिलोनमध्ये आर्य होते हे दाखविण्याचा प्रयत्न केला आहे. त्यानंतर काही शतकांनी त्यानी भारतात प्रवेश केला असावा. हा काळ इ. स. पूर्वी १५०० ते १००० च्या दरम्यान असावा, असा तर्क आहे. वरील सर्व पुराव्यावरून फक्त एवढेच सिद्ध होते की ज्या ज्या काळात लेख निर्माण झाले त्या त्या काळात त्या प्रदेशात ती भाषा प्रचारात होती. बोगझकुई येथे सापडलेल्या तहनाम्यावरून इ. स. पूर्वी १४ व्या शतकात तेथे मित्र, वरुण, इंद्र, आणि नासत्य, हे शब्द प्रचारात होते. याशिवाय जास्त काहीही कळत नाही. इ. स. पूर्वी १४०० वर्षात आर्य आशिया मायनरमध्ये असल्यास ते तेथे किती पूर्वी आले हे सांगता येत नाही. तहनाम्यावरून आर्यांच्या भारतातील प्रवेशासंबंधी कोणतीही माहिती मिळत नाही.

## वाङ्मयीन कालखंडाची कल्पना

ऋचानिर्मितीचा आणि पर्यायाने आर्यांच्या भारतातील प्रवेशाचा काल मॅक्समुल्लरने इ. स. पूर्वी १५०० ते १००० ठरविण्याचे दुसरे कारण वाङ्मयीन कालखंडाची कल्पना होय. जैन आणि बुद्ध धर्मांचा उदय इ. स. पूर्वी पाचव्या किंवा सहाव्या शतकात झाला. उपनिषदांचा काळ दोन शतके पूर्वी म्हणजे इ. स. पूर्वी आठवे शतक. दोन शतकाचे एक या प्रमाणे वैदिक वाङ्मयाचे कालखंड कल्पून व ऋचा व आवेस्तातील गाथा यांच्या भाषेतील साम्यावरून ऋचानिर्मितीचा आणि पर्यायाने आर्यांच्या भारतातील प्रवेशाचा काल इ. स. पूर्वी १५०० ते १००० ठरविण्यात आला आहे.

या दोन महत्त्वाच्या कारणांवरून मॅक्सम्युल्लरने ऋचानिर्मितीचा आणि पर्यायाने आर्यांच्या भारतातील प्रवेशाचा काल इ. स. पूर्वी १५०० ते १००० ठरविला आहे.

## मॅक्सम्युल्लरच्या कालगणनापद्धतीची मीमांसा

मॅक्सम्युल्लरने भारताबाहेर सापडलेला जो लेखी पुरावा आपल्या कालगणनेच्या सिद्धयर्थ घेतला आहे त्यावरून आर्यांच्या भारतातील प्रवेशासंबंधी निर्णायक नव्हे तर कोणताही संभाव्य तर्क करता येत नाही. बोगझकोई येथे सापडलेल्या हिटाइट आणि मिट्टानी राजांच्या तहनाम्यावरून इतकेच सिद्ध होते की त्यावेळी तेथे इन्द्र, वरुण, अग्नि, आणि नासत्य, या देवांची पूजा होत होती. यावरून जास्तीत जास्त संभाव्य तर्क एवढाच करता येतो की इ. स. पूर्वी १४०० च्या पूर्वी या प्रदेशात आर्यांनी प्रवेश केला होता. तो किती पूर्वी केला याबद्दल काहीही अनुमान करता येत नाही. इ. स. पूर्वी १४०० च्या सुमारास आर्य नुकतच या भागात आले, असे तर मुळीच मानता येत नाही. उलट, ज्याअर्थी आर्यांच्या देवांची पूजा रूढ झाली होती व तहनाम्यासारख्या महत्त्वाच्या राजकीय कागदपत्रात त्याचा उल्लेख केला जात होता, त्याअर्थी आर्य तेथे अनेक शतकापूर्वी आले असावे, इतकेच नव्हे तर भारतात देखील ते अनेक शतकापूर्वी गेले असावे. या तहनाम्यावरून आर्यांच्या भारतातील प्रवेशाच्या कालगणनेसंबंधी काहीही बोध होत नाही.

किक्कुलीच्या 'एकवर्तन', 'त्रिवर्तन' इत्यादि संस्कृतशब्दयुक्त रथांच्या शर्यतीच्या लेखाबद्दलही इतकेच म्हणता येईल की इ. स. पूर्वी १४०० च्या सुमारास या भागात संस्कृत वा प्राकृत भाषेचा प्रचार होता. तो किती जुना होता हे सांगता येत नाही.

बॅबिलोनमध्ये सापडलेल्या विटांच्या लेखावरून तेथ इन्डो-इरानिअन नावे असलेले राजघराणे इ. स. पूर्व १७६० च्या पूर्वी अस्तित्वात होते असे दिसते. हाही पुरावा मॅक्सम्युल्लरच्या कालगणनेचे समर्थन करीत नाही. उलट मॅक्सम्युल्लरच्या कल्पनेपेक्षा फार प्राचीन काळात या भागात इन्डो-इरानिअन भाषा अस्तित्वात होती हे दर्शविते. या सर्व लेखीपुराव्यावरून आर्यांनी भारतात प्रवेश केल्याच्या कालगणनेचा बिलकुल बोध होत नाही.

वरील लेखी पुराव्याची जी स्थिती आहे तीच मॅक्सम्युल्लरने ठरविलेल्या वाङ्मयीन कालखंडाचीही आहे. दोनशे वर्षांच्या वाङ्मयीन कालखंडाच्या कल्पनेला कोणत्याही प्रकारचा शास्त्रीय आधार नाही. हा कालखंड मॅक्सम्युल्लरने स्वतःच्या कल्पनेवरून ठरविला आहे. अशा परिस्थितीत कालगणनेसारख्या महत्त्वाच्या विषयात ह्या कल्पनेला पुराव्याची किंमत देता येत नाही.







### मॅक्समुल्लरने विचारात न घेतलेल्या गोष्टी

( १ ) मॅक्स्मुल्लरने आर्यांच्या प्रवेशाची कालगणना आणि ऋग्वेदात संकलित केलेल्या ऋचांची निर्मिती समकालीन आहे व एकाच्या कालावरून दुसऱ्याचा काल निश्चित होतो असें मानताना ऋचांचा फार महत्त्वाचा पुरावा लक्षात घेतलेला नाही. त्यामुळे मॅक्स्मुल्लरची कालगणना सदोष आणि चुकीची झाली आहे. ऋचातील पुराव्यावरून प्रस्तुत लेखकाने ऋग्वेदात संकलित केलेल्या नूतन ऋषींच्या ऋचा 'नूतनस्तोम' नवीन स्तुती तिसऱ्या श्रेणीच्या ऋचा आहेत हे पूर्वी[३] दाखवून दिले आहे. त्यांच्यापूर्वी पूर्व आणि मध्यम ऋचा निर्माण झाल्या त्या अस्तित्वात नाहीत. ऋचातून पूर्व ऋषींचे आणि आर्यपूर्वांचे भारतातील संघर्ष वर्णिले आहेत. ते ऋचानिर्मितीच्या कालापेक्षा फार प्राचीन म्हणजे अनेक शतकांच्या पूर्वीचे आहेत. ऋग्वेदात संकलित केलेल्या तिसऱ्या श्रेणीच्या ऋचा रचल्या गेल्या त्यावेळी नूतन ऋचाकार ऋषींना प्राचीन संघर्षाबद्दल अशा प्रकारची अमुक एक महत्त्वाची गोष्ट घडली यापेक्षा जास्त माहिती नव्हती, हे ऋचातील वर्णनावरून स्पष्ट दिसते. संघर्षानंतर त्या अनेक शतकांनी ऐकलेल्या माहितीवरून रचल्या गेल्या. त्यावरून आर्यांच्या भारतातील प्रवेशाच्या कालगणनेचा निश्चित अंदाज करता येत नाही. यासंबंधी प्रस्तुत लेखकाने पूर्वी[४] साकल्याने लिहिले आहे. येथे त्याची पुनरुक्ति करणे अप्रस्तुत आहे. ऋग्वेदात संकलित केलेल्या ऋचांची निर्मिती व आर्यांचा भारतात प्रवेश समकालीन मानण्यात फार मोठी चूक झाली असून त्यामुळे कालगणनाही सदोष आणि चुकीची झाली आहे.

( २ ) मॅक्स्मुल्लरने ज्या काळात आपली कालगणना पद्धति प्रस्थापित केली त्यावेळी आज जो पुरावा उपलब्ध आहे तो उपलब्ध नव्हता. त्या वेळी सिंधुसंस्कृतीच्या अस्तित्वाचा पत्ता नव्हता. सिंधुसंस्कृती आर्यपूर्व असून आर्यांनी तिचा विध्वंस केला, ही गोष्ट माहीत नव्हती. ऋग्वेदातील पूर म्हणून वर्णन असलेली शहरे आणि सिंधु–उत्खननात उपलब्ध झालेली शहरे एकच आहेत, हे प्रस्तुत लेखकाने ऋचावरून व सिंधु–उत्खननातील पुराव्यावरून पूर्वी[५] दाखवून दिले आहे. ऋग्वेदात वर्णन असलेले दास, दस्यू, पणी, म्हणून संबोधिलेले आर्यांचे शत्रू आणि सिंधुसंस्कृतीतील आर्यपूर्व लोक एकच होते हेही प्रस्तुत लेखकाने पूर्वा[६] दाखवून दिले आहे. उत्खननातील महत्त्वाच्या पुराव्यावरून आर्यांचा भारतात प्रवेश आणि सिंधुसंस्कृतीचा विध्वंस समकालीन आहे. सिंधुसंस्कृतीच्या विध्वंसाचा काल निश्चित करता आल्यास आर्यांचा भारतातील प्रवेशाचा काल आपोआपच सिद्ध होतो. मॅक्स्मुल्लरच्या कालात उपलब्ध नसलेल्या या स्वतंत्र पुराव्याचा उपयोग करून त्यावरून काल-गणना निश्चित करण्याऐवजी पाश्चात्य विद्वानांनी मॅक्स्मुल्लरची कालगणना गृहीत धरून सिंधुसंस्कृतीची कालगणना ठरविण्याचा प्रयत्न केला आहे; आणि मॅक्स्मुल्लरच्या कालगणना पद्धतीशी जुळविण्यासाठी सिंधुसंस्कृतीचा काळ ओढूनताणून अलीकडे ओढला आहे, तरी त्यात फार मोठे अंतर राहतेच. ह्या दोन महत्त्वाच्या कारणामुळे मॅक्स्मुल्लरची कालगणना बरोबर नाही हे दिसून येईल.

### मॅक्स्मुल्लरच्या कालगणनेचा फेरविचार आवश्यक

मॅक्स्मुल्लरने ज्या पुराव्याच्या आधारावर आर्यांच्या भारतातील प्रवेशाची आपली कालगणना आधारली आहे तो पुरावा निर्णायक तर नाहीच, परंतु संभाव्यही नाही. मॅक्स्मुल्लरची कालगणना एक वैयक्तिक तर्क आहे. आज कालगणना बरोबर आहे अथवा नाही हे ताडून पाहण्यास पुरावा उपलब्ध झालेला आहे. सिंधुकालगणनेत आणि मॅक्स्मुल्लरच्या कालगणनेत फार मोठे अंतर आहे. सिंधुसंस्कृतीचा विनाश आर्यांनी केला, असे मानल्यास हे अंतर असणे असंभवनीय आहे. अशा परिस्थितीत आर्यांच्या भारतातील प्रवेशाच्या कालगणनेचा फेरविचार होणे अत्यंत

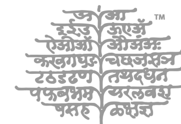
३. } 'नवभारत' जून १९५७
४. }

५. 'नवभारत' सप्टेंबर १९५६

६. The Indus civilisation in the Rigveda.









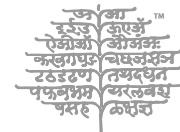


जरूर आहे परंतु हरप्पा आणि मोहोंजोदारो येथे उत्खनन करणारे सर जॉन मार्शल व सर मार्टिमर व्हीलर या दोन्ही विद्वानानी सिंधुसंस्कृतीचा काळ ठरविताना स्वतंत्रपणे विचार करण्याचे सोडून मॅक्स्मुल्लरची कालगणना आधार धरून तिला बाध येऊ न देण्याची फार खबरदारी घेतली. त्यासाठी त्याना सिंधुसंस्कृतीचा काळ अलीकडे ओढावा लागला व त्यामुळे असंभाव्यता निर्माण झाली तरी तसे केले. त्यामुळे त्यानी ठरविलेला सिंधुसंस्कृतीचा काळही सदोष झाला आहे.

## सर जॉन मार्शलच्या मताचा विचार

सर जॉन मार्शलने सिंधुसंस्कृतीचा काळ प्रथम इ. स. पूर्वी २७५० ठरविला होता. पुढे तो अलीकडे ओढून इ. स. पूर्व २३५० करण्यात आला. प्रथम ठरविलेली कालगणना सिंधु–उत्खननात उपलब्ध झालेल्या पुराव्यावरून ठरविण्यात आली होती. मणी, मडक्यांचे तुकडे, व सुमेरमध्ये सापडलेल्या सिंधुमुद्रा, इत्यादि पुराव्यावरून ही कालगणना निश्चित करण्यात आली. मण्यांच्या पुराव्यावरून पुढे ही कालगणना ४०० वर्षे अलीकडे ओढण्यात आली. मण्यांचा पुरावा हा असा पुरावा नाही की ज्यावरून निश्चित कालगणना व्हावी. त्यामुळे तीन चार शतके मागे पुढे करणे काही फारसे कठीण नाही. सर जॉन मार्शलने प्रथम ठरविलेली कालगणना काहीशा महत्त्वाच्या पुराव्यावरून ठरविली होती. ती चार शतके अलीकडे ओढण्याचे तसे कोणतेही कारण नव्हते. परंतु इ. स. पूर्व २७५० हा सिंधुसंस्कृतीचा काळ व मॅक्समुलरने ठरविलेला आर्यांच्या भारतातील प्रवेशाचा काळ इ. स. पूर्व १५००, यात १२५० वर्षांचे अंतर पडते. सर जॉन मार्शलच्या मते सिंधुसंस्कृती आर्यपूर्व असून आर्यांनी भारतात प्रवेश केल्यानंतर तिचा सुमारे इ. स. पूर्वी पंधराव्या शतकात विनाश केला. आर्यांनी सिंधुसंस्कृतीचा विनाश केला, हे पक्के मानले तर आर्यांचा सिंधुसंस्कृतीतील लोकांशी संपर्क यावयास एकतर ते इ. स. पूर्वी २७५० या काळात भारतात यावयास पाहिजेत, नाहीतर मॅक्स्मुल्लरची आर्यप्रवेशाची कालगणना बरोबर आहे असे मानल्यास सिंधुसंस्कृतीचा काळ इ. स. पूर्व १५ वे शतक मानावे लागते. अशी ही आपत्ती आहे. अशा परिस्थितीत देखील सर जॉन मार्शल मॅक्स्मुल्लरची आर्यांच्या भारतातील प्रवेशाची कालगणना बरोबर नाही, असे म्हणत नाही. उलट मॅक्स्मुल्लरची कालगणना बरोबर धरून सर जॉन मार्शलचे म्हणणे असे आहे की इ. स. पूर्वी १५ व्या शतकात सिंधुसंस्कृती छायामात्र शिल्लक असावी व आर्यांनी ती नष्ट केली असावी. सिंधुसंस्कृती जर इ. स. पूर्व १५ व्या शतकात अस्तित्वात होती तर तिचा काळ इ. स. पूर्व २७५० अथवा २३५० आहे असे म्हणण्याला काही अर्थच उरत नाही. सर जॉन मार्शलचा सिंधुसंस्कृतीचा काल इ. स. पूर्व २७५० अथवा २३५० व सिंधुसंस्कृती नष्ट झाल्याचा काल इ. स. पूर्वी १५ वे शतक, यात १२५० अथवा ८५० वर्षांचे अंतर पडते ! असे असूनही मॅक्समुल्लरच्या काळगणनेबद्दल सर जॉन मार्शलचे म्हणणे असे आहे : "In my view nothing has yet been found either at Mohenjodaro ar Harappa that conflicts with the orthodox theory that the Indo–Aryans entered the Punjab about the middle of the second millenium B. C., but from the picture we get in the Vedas of the Pre-Aryan Population I incline to think that the Indus civilisation could then have been a mere shadow of its formerself (Indus Vally civilisation Vol. 1 Page 112) सर जान मार्शलचे वरील मत निखालस चुकीचे आहे, एवढेच नव्हे तर ते ऋग्वेदाच्या आणि उत्खननात उपलब्ध झालेल्या सिंधुसंस्कृतीतील पुराव्याच्या अगदीच विरुद्ध आहे. सिंधुउत्खननातील पुराव्यावरून सिंधुसंस्कृतीचा मॉर्शलच्या मताप्रमाणे काल इ. स. पूर्व २७५० अथवा अलीकडे ओढलेला इ. स. पूर्व २३५० आहे. मॅक्स्मुल्लरच्या मताप्रमाणे तो इ. स. पूर्व १५ वे शतक आहे. आठशे ते बाराशे वर्षांचे अंतर असून देखील हरप्पा अथवा मोहेंजोदारो येथे मॅक्स्मुल्लरच्या कालगणनेशी विरोध येईल, असे उत्खननात काही उपलब्ध झाले नाही, असे म्हणणे सर जॉन मार्शलची मॅक्स्मुल्लरच्या ठिकाणी असलेली अनन्य-साधारण भक्ती व त्यासाठी सत्याचा अपलाप करण्याची तयारी दर्शविते.








### मार्शलचे मत आणि ऋग्वेद

ऋग्वेदातील माहितीबद्दल सर जॉन मार्शलचे मत विशेष विचारात घेण्यासारखे नाही. ज्या ऋचाकारांनी ऋग्वेदात संकलित केलेल्या ऋचा रचल्या, त्यानीच आर्यपूर्वांशी युद्ध करून सिंधुसंस्कृती नष्ट केली, ही सर जॉन मार्शलची कल्पना मॅक्स्मुल्लरच्या आर्यप्रवेशाच्या कल्पनेवर आधारली आहे.

### अंधेनैव नीयमाना यथांधाः

मॅक्स्मुल्लर वेदाचे फार मोठे अभ्यासू असल्याची कीर्ति आहे. परंतु ज्यांच्या ऋचा ऋग्वेदात संकलित केल्या आहेत, त्या आर्यांनी भारतात प्रवेश करून आर्यपूर्वांशी संघर्ष केले, अशी जी त्यांची कल्पना आहे ती निखालस चुकीची आहे. ज्या नूतन ऋषींच्या नूतन स्तुती ऋग्वेदात संकलित केल्या गेल्या, त्यांचे आर्यपूर्वांशी युद्ध झाल्याची व त्यानी आर्यपूर्वांच्या पुरांची संस्कृती नष्ट केल्याची वर्णने ऋग्वेदात नाहीत. ज्याना ऋचातून पूर्वऋषी म्हणून संबोधिले आहे, त्या प्राचीन आर्यांचे दास, दस्यू, पणी, इत्यादि नावानी संबोधिलेल्या आर्यपूर्व लोकांशी युद्ध होऊन आर्यांनी त्यांच्या पुरांच्या संस्कृतीचा विनाश केला. या प्राचीन आर्यात व तृतीय श्रेणीच्या ऋग्वेदात संकलित केलेल्या ऋचा रचणाऱ्या नूतन ऋषीत अनेक शतकांचे अंतर आहे. त्यांनी दासाना मारले, व त्यांची शहरे फोडली, अशी अगदी स्थूल स्वरूपाची माहिती त्याना आहे. ज्यांचे दासांबरोबर संघर्ष झाले ते वध्र्यश्व, पुरुकुत्स, त्रसदस्यू, दिवोदास, सुदास, आयु पिजावन कुरुश्रवण, इत्यादि प्राचीन आर्यांचे आर्यपूर्वांशी प्राचीन काळी संघर्ष झाल्याची वर्णने ऋचातून आहेत. वर सांगितलेले लोकही भारतातच जन्मले असल्याची वर्णने ऋचातून आहेत. आर्य भारतात केव्हा आले व भारतात आल्यानंतर किती काळाने आर्यपूर्वांबरोबर त्यांचे संघर्ष झाले हे ऋचांवरून बिलकूल कळत नाही. ऋचांवरून इतकेच कळते की ऋग्वेदातील तिसऱ्या श्रेणीच्या ऋचा रचल्या जाण्यापूर्वी अनेक शतके आर्य भारतात आले होते. तृतीय श्रेणीच्या ऋचा रचणारे आर्यच प्रथम भारतात आले व त्यांचेच आर्यपूर्वांबरोबर संघर्ष झाले हे मॅक्समुल्लरचे म्हणणे बरोबर नाही. आणि मॅक्स्मुल्लरचा आधार देऊन वर उद्धृत केलेले सर जॉन मार्शलचेही मत चुकीचे आहे. मॅक्स्मुल्लरच्या कालगणनेशी सिंधु–उत्खननातील पुराव्याची कालगणना जुळविण्यासाठी सिंधुसंस्कृतीचा काळ अलीकडे ओढण्याचा कितीही प्रयत्न केला तरी तो इ. स. पूर्व २३५० च्या अलीकडे येऊ शकत नाही.

### सर एरीक मार्टियर व्हीलरची कालगणना

जानेवारी १९४७ मध्ये ' Ancient India ' नावाचे भारतातील उत्खननाचे अवलोकन करणाऱ्या लिखाणाचा एक महत्त्वाचा अंक प्रसिद्ध झाला आहे. त्यात हरप्पा तटबंदीचे उत्खनन करणाऱ्या आर. इ. एम्. व्हीलरचा हरप्पा १९४६ या मथळयाखाली फार महत्त्वपूर्ण लेख आहे. या लेखाचे शेवटी व्हीलरने ' हरप्पाची कालगणना आणि ऋग्वेद ' या महत्त्वाच्या प्रश्नाचा विचार केला आहे. सिंधुसंस्कृतीतील सात खापरांच्या मुद्रा हिंदुस्थानाबाहेर लांब सुमेरमध्ये सापडल्या आहेत. त्यापैकी ऊरमध्ये सापडलेल्या दोन मुद्रा इतर मुद्रांपेक्षा जास्त जुन्या अक्कादिअनपूर्व असून अशा प्रकारच्या मुद्रा मोहेंजोदारोमध्ये १४'–८" खोलीवर सापडल्या आहेत. अक्कादिअनकाल इ. स. पूर्व २००० वर्षे मानला जातो. म्हणजे सुमेरमध्ये या मुद्रा कमीत कमी इ. स. पूर्व २००० वर्षापासून आहेत. त्या तेथे गेल्या त्यापूर्वी किती अगोदर निर्माण झाल्या हे सांगता येत नाही. या व इतर पुराव्यांवरून व्हीलरने सिंधुसंस्कृतीची कालगणना सर जॉन मार्शलच्या कालगणनेप्रमाणे इ. स पूर्व २३५० च मानली आहे.

### सिंधुसंस्कृती ऋग्वेदाशी जोडण्याचा व्हीलरचा प्रयत्न

उत्खननात उपलब्ध झालेला पुरावा भारताच्या वाङ्मयीन इतिहासाशी जोडल्याखेरीज सिंधुसंस्कृती भारतीय इतिहासाचा भाग होणार नाही व सिंधुसंस्कृती भारतीय इतिहासाचा एक भाग आहे असे म्हणता येणार नाही असे व्हीलरचे मत आहे. आणि ते अगदी बरोबरही आहे. त्या दृष्टीने व्हीलरने प्रयत्नही केला. परंतु व्हीलर आपल्या प्रयत्नाबद्दल साशंक होता. सिंधुसंस्कृतीचा काल इ. स. पूर्व २३५० म्हटल्यानंतर मॅक्समुल्लरने ठरविलेल्या आर्यांच्या प्रवेशाच्या इ. स. पूर्व १५०० या काळाशी कसा मेळ बसवावा,

हा व्हीलरपुढे मोठा प्रश्न होता. सर जॉन मार्शल प्रमाणेच व्हीलरही मॅक्सूमुल्लरने ठरविलेली कालगणना बरोबर आणि पक्की मानणारा होता. सिंधुकालगणना कितीही अलीकडे ओढली तरी इ. स. पूर्व २३५० च्या अलीकडे आणता येत नाही आणि मॅक्सूमुल्लरची आर्यांच्या प्रवेशाची कालगणना बरोबर आहे, असे मानल्यावर सिंधुसंस्कृतीचे लोक आणि आर्य यांच्यात कमीत कमी ८५० वर्षांचा काळ येतो. मग त्यांची भेट व्हावी कशी आणि त्यांचे संघर्ष व्हावे कसे, ही व्हीलरपुढे समस्या होती. त्याचबरोबर आर्य आणि सिंधुसंस्कृतीतील लोक यांचे संघर्ष होऊन आर्यांनी शहरांची सिंधुसंस्कृती नष्ट केली हेही व्हीलरचे ठाम मत होते. अशा परिस्थितीत कालगणनेचे काही असो, परंतु आर्य आणि सिंधुसंस्कृतीच्या लोकांचे संघर्ष झाले. आणि ऋग्वेदात जी संघर्षांची वर्णने आढळतात ती त्यांचीच आहेत असे व्हीलरचे ठाम मत होते. मॅक्समुल्लरच्या मतावर विसंबून व्हीलरही ऋग्वेदात संकलित केलेल्या तिसऱ्या श्रेणीच्या ऋचा रचणारे नूतन ऋषीच आर्यपूर्वांशी संघर्ष करणारे होते असे मानत होता. व्हीलरचे म्हणणे येणेप्रमाणे :

"The suggestion has been made very haultingly that the cemetary H intruders may belong to Aryan invadors, the conventional date for whose first incursion into India is 15th century B. C. And here the risk which Indian chronology is always ready to run in search for literary context lies once more accross our path.

Nor am I altogether disinclined to face that risk.

कालगणनेत बरेच अंतर असले तरी व्हीलरच्या मते आर्यांनीच सिंधुसंस्कृतीतील आर्यपूर्वांची मोठ्या प्रमाणावर कत्तल करून त्यांची शहरे जाळली. ऋग्वेदात पुरांचा नाश करण्याची व दस्यूंची कत्तल करण्याची जी वर्णने आहेत ती यांचीच असावी अशी सूचना सर जॉन मार्शलनेही केली होती.

व्हीलरने सर जॉन मार्शल पेक्षा काहीही जास्त सांगितले नसले तरी सर जॉन मार्शलने केलेल्या सूचनेस महत्त्वाचा दुजोरा दिला आहे.

## मॅक्समुल्लरच्या चुकीची पुनरावृत्ति

सर जॉन मार्शल व व्हीलर यानी मॅक्समुल्लरच्या चुकीचीच पुनरावृत्ती केली. ऋग्वेदात संकलित केलेल्या ऋचा प्राथमिक आर्य भारतात आल्यानंतर अनेक शतकांनी त्यांच्या भारतातील वंशजानी लिहिल्या असून त्या तिसऱ्या श्रेणीच्या ऋचा आहेत. सिंधुसंस्कृतीतील आर्यपूर्वांशी ज्यांनी संघर्ष केले ते ऋग्वेदात संकलित केलेल्या ऋचा रचणारे आर्य नव्हते. ऋग्वेदात संकलित केलेल्या ऋचात नूतन ऋचाकारांनी आपल्या पूर्वजांचा इतिहास वर्णन केला आहे. ही गोष्ट मॅक्समुल्लर प्रमाणेच सर जॉन मार्शल व व्हीलर या दोघांनाही न कळल्यामुळे त्यानी सिंधु–उत्खननातील पुरावा भारतीय वाङ्मयीन इतिहासाशी जोडण्यात अडचण निर्माण झाली. येथपावेतो मॅक्समुल्लरची आणि त्याच्या मागोमाग जाणाऱ्या मार्शलची व व्हीलरची कालगणना सदोष असून ती बरोबर करण्याची फार आवश्यकता आहे हे आपण पाहिले. या लेखाच्या उत्तरार्धात सिंधुसंस्कृतीची आणि पर्यायाने ऋग्वेदाची कालगणना निश्चित करण्याचा प्रयत्न करू.

---





अनुक्रमणिका

डॉ. वा. दा. गाडगीळ

# ‘ आत्मा ’ व ‘ ब्रह्म ’ ( एक चिंतन )

‘ एप्रिल ’ व ‘ जून ’च्या ‘ नवभारता ’च्या अंकात डॉ. नी. र. वऱ्हाडपांडे यांचे अद्वैतवेदांतावरील दोन लेख वाचले.

१. सत्याची सत्यता निरपेक्ष असली, तरी एखादे एकमेवाद्वितीय निरपेक्ष सत्य मानायची काही जरूरी नाही.

२. ‘ आत्मा कालातीत, व स्थलातीत आहे ’ असे मानण्यास काही प्रमाण नाही.

३. जगाचे मिथ्यात्व असिद्ध आहे.

– हे तीन मुद्दे त्यांनी निरनिराळ्या प्रमाणांनी सिद्ध केले आहेत. अर्थात यामुळे अद्वैतवेदांताच्या तत्त्वज्ञानावर ‘ मूले कुठारः ’ चा हल्ला झाला आहे. आज मी ‘ आत्मा ’ व ‘ ब्रह्म ’ यासंबंधी चिंतन करणार आहे.

या पृथ्वीतलावर मानवप्राणी जेव्हा केव्हा विचारप्रवृत्त झाला असेल, तेव्हा प्रथमतः त्याला हे जग काय आहे ? हे कोणी उत्पन्न केले– यातील ‘ जीव ’ कसे उत्पन्न झाले इ. अनेक प्रश्नांनी भंडावून सोडले असले पाहिजे.

जगातील सर्वात जुने जे ‘ आर्य ’ व त्यांचा सर्वांत जुना ग्रंथ जो ऋग्वेद त्याच्या दहाव्या मंडलात १२९ वे सूक्त, ज्यास ‘ नासदीय सूक्त ’ म्हणतात, त्यात या संबंधी विचार प्रकट झाले आहेत.

इयं विसृष्टिर्यत आबभूव
यदि वा दधे यदि वा न ( दधे )
यो अस्याध्यक्षः परमे व्योमन्
सो अंग वेद यदि वा न वेद ॥ ७ ॥

– असा शेवटचा मंत्र आहे. याचा अर्थ हा विसर्ग म्ह० पसारा जेथून झाला, किंवा तो निर्मिला गेला, अगर न गेला, ते परम आकाशात असणारा या जगाचा जो अध्यक्ष तो जाणीत असेल किंवा नसेलही.

– ( गीतारहस्य )

अशा तऱ्हेने संशय किंवा अज्ञेयवादच त्यात प्रकट झाला आहे. ईश्वर, आत्मा, ब्रह्म, हा कल्पनाविलास तोपर्यंत झाला नव्हता.

## भारतीयांची तीन मूळतत्त्वज्ञाने

जगदुत्पत्ति संबंधी, व मानवाच्या प्राप्तव्यासंबंधी आम्हाजवळ ( पहिली ) तीन तत्त्वज्ञाने आहेत. पहिले ‘ कणादा’चे न्यायशास्त्र, दुसरे कपिलांचे सांख्यशास्त्र, व तिसरे अद्वैतवेदांतशास्त्र, ‘ कणादा’चे न्यायशास्त्र हे ‘तत्त्वज्ञाना’पेक्षा ‘शास्त्र’ या अर्थी थोडे वस्तुनिष्ठ आहे. त्यांचा ‘ परमाणू’चा सिद्धान्त सध्याच्या आधुनिक विज्ञानशास्त्राचा पाया आहे, त्याचाच विकास आता चांगला झाला आहे. ‘प्रोटॉन’ ‘ न्यूट्रॉन ’, ‘ इलेक्ट्रॉन ’ हे तीन परमाणूतील घटक आता प्रत्यक्ष पहाता येतात. एवढेच नव्हे तर त्याच ‘ परमाणू’त सुप्त असलेली प्रचंड विनाशक शक्ति अर्वाचीन शास्त्रज्ञांनी शोधून काढली आहे.

दुसरे सांख्य व तिसरे वेदान्त यांना ‘ शास्त्र ’ ही संज्ञा देता येण्यासारखी नाही. ही दोन्हीही अनुमानजनित तत्त्वज्ञाने आहेत. सांख्य तत्त्वज्ञानाने ‘ प्रकृति ’ म्हणून जे मूल, अव्यक्त व स्वतंत्र तत्त्व मानले आहे. ते पंचमहाभूतांचेच द्योतक ( मूळतत्त्व ) आहे. सर्व जग पंचमहाभूतांपासूनच झालेले स्पष्टच दिसते. पंचमहाभूते जड आहेत, यात संशय नाही. म्हणून चेतन गुणासाठी सांख्यांनी ‘ प्रकृति ’ प्रमाणेच स्वतंत्र, अव्यक्त असे दुसरे ‘पुरुष’ हे तत्त्व मानले, सांख्यांच्या मते ही सृष्टी ‘ प्रकृति’ व ‘पुरुष’ या दोन स्वतंत्र तत्वामुळे अस्तित्वात आली, त्यातही खरे सृजन प्रकृतीच करते; व ती आपल्या ‘ सत्व ’, ‘ रज ’, ‘तम,’ या तीन गुणाने करते. हे तीन गुणही त्यानी मनानीच कल्पिले आहेत. वस्तुतः ते मनाचे गुण आहेत. जड वस्तूस लावता येत नाहीत. पुरुष निर्गुण असल्यामुळे तो स्वतः जरी काही करू शकत नाही, तरी प्रकृतीच्या सान्निध्यामुळे सृजन होते. प्रकृतीचा व पुरुषाचा संयोग झाला म्हणजे गाय ज्याप्रमाणे वासराकरिता दूध देते, तद्वत मूळ अव्यक्त ‘ प्रकृति ’ आपल्या गुणांचा व्यक्त पसारा ‘ पुरुषा ’ पुढे मांडते. सृष्टीत नरमादीच्या संयोगाने प्रजा उत्पन्न होत असलेली दिसते, त्यावरच ही कल्पना रचली



अनुक्रमणिका

असली पाहिजे. ज्ञानेश्वरांच्या 'अमृतानुभवा'त ही कल्पना स्पष्टच मांडली आहे :

" घरवाते मोटकीं दोघें।
जैं गोसावी सेजे रिघे ॥
तैं दपत्यपणें जागे।
स्वामिणीजे ॥ १३ ॥

यावर दासगणूंची टीका १।१३

ही पुरुष-प्रकृति निर्धारी।
दोघेंच दोघ नांदिती घरी।
वडील धाकुटी कोणी दुसरी।
कांहीं नसे त्या ठायीं ॥
म्हणून कुणाच्या लाजेची।
भीती नसे तेथ साची।
गाठ प्रकृतिपुरुषाची।
कोणत्याही अवस्थेत ॥

" निदैलेनि भातारें।
जैं वियें चराचरें।
जियेचा विसावला नुरे।
आबुलपणही ॥

दासणूची टीका १।३७

जी पत्नीपणाते येऊनी।
पति निजल्यावरी शयनी।
करी चराचरांची उभारणी।
जगतासह ॥

सांख्यांनी चैतन्यगुणासाठी 'पुरुष' तत्त्व जे वेगळे मानले आहे, तसे ते आता मानण्याचे कारण नाही. जड पदार्थातच सुप्त चैतन्य असते असे आता सिद्ध झालेले आहे.

पूर्वी 'मॅटर' व 'एनर्जी' दोन भिन्न मानली जात होती. पुढे 'टाईम', 'स्पेस' व 'एनर्जी' अशी तीन निरनिराळी तत्त्वे मानली गेली. पण आता आधुनिक विज्ञानशास्त्रात एकच एक 'एनर्जी' म्हणजेच चैतन्य सर्व भरलेले आहे, असे सिद्ध करण्याचा प्रयत्न होत आहे.

तिसरे वेदान्त शास्त्र. माझ्या मते यास 'शास्त्र' शब्द दूरान्वयानेही लागू शकत नाही. हे निर्भेळ 'तत्त्वज्ञान'च आहे. यात सृष्टी उत्पन्न होण्याचा प्रश्नच नाही! ती मुळी झालीच नाही! " अगा जे झालेच नाही। त्याची वार्ता पुससी काई। " असे ते मानतात. " सृष्टी जी तुम्हा आम्हास दिसते, ती अनिर्वचनीय 'माये' मुळे. तो तुमचा भ्रम आहे. सृष्टी मिथ्या आहे, स्वप्न आहे." इ. इ. सृष्टीच्या उत्पत्ती-संबंधी त्यानी जशी ही विचित्र उत्पत्ति दिली आहे, तशीच प्राण्याच्या अथवा मानवाच्या अंतिम प्राप्ती-संबंधीही 'मोक्ष' म्हणून एक विचित्र स्थिती त्यानी प्रतिपादिली आहे. त्यांचा सिद्धान्त हा की प्राणी मागील जन्मीच्या रागद्वेषादि कर्मामुळेच त्यास हे शरीर दुःख भोगण्यासाठी प्राप्त झाले आहे! 'जन्म हेच दुःखाचे कारण.' यात जे सुख असते ते अल्प. व सुख, दुःख दोन्हीही "अवस्तुनि वस्त्वारोपः" मुळे! वस्तूवर प्रिय अप्रिय ह्या कल्पना मनुष्यानी करून घेतल्यामुळे त्यास सुख दुःख होते. रागद्वेषाला कारण होणारी वर सांगितलेली ही बुद्धि 'अतस्मिन् तद्बुद्धिः' अशी आहे. दोरी व सर्पाच्या होणाऱ्या भ्रमा-सारखी आहे. सर्व अनर्थाला कारण आत्मस्वरूपाचे अज्ञान; या अज्ञानाच्या निवृत्तीला केवल सम्यक्ज्ञान झाले पाहिजे. पण हे ज्ञानही प्रत्यक्षादि लौकिक प्रमाणांनी मुळीच होणार नाही! तर गुरुकृपेच्या साक्षात्कारांनीच फक्त ते शक्य आहे. बरे ही कृपा फलद्रूप होऊन साक्षात्कार झाला तरी त्याचे फल काय? तर जगातील भेदबुद्धी नाहीशी होणे! शीत उष्ण, राग द्वेष, शत्रुमित्र, सुखदुःख, एवढेच नव्हे तर स्त्री पुरुष, हे सर्व भेद त्याचे नाहीसे होऊन जीवन्मुक्तत्व प्राप्त होणे! असे हे विचित्र तत्त्वज्ञान आहे. पण बहुतेक लोक वेदान्ततत्त्वज्ञानास अत्युच्च तत्त्वज्ञान म्हणून समजतात. पण ते व्यवहार्य मात्र कधीच होऊ शकत नाही. शिवाय आमच्या तिन्ही तत्त्वज्ञानात फक्त व्यक्तीचा विचार झाला आहे. समाजाच्या दृष्टीने विचार केलेले एकही तत्त्वज्ञान आम्हाजवळ नाही!

### आत्मा व ब्रह्म यांची गूढ वलये

वेदान्ततत्त्वज्ञानातच 'आत्मा' व 'ब्रह्म' हे शब्द आलेले आहेत. आणि ते अत्यंत महत्त्वाचे असून त्याच्या भोवती गहन गूढतेचे वलयही त्यांनी उत्पन्न केले आहे. 'आत्मा' व 'ब्रह्म' दोन भिन्न नाहीत. खरे ब्रह्मच आहे. तेच सर्वत्र भरलेले आहे, हा सिद्धान्त त्यांनी ठाम मानलेला आहे. " ब्रह्म सत्यम्। जग-न्मिथ्या" 'जीवो ब्रह्मैव नापरः', 'नेह नानास्ति किंचन'










अनुक्रमणिका

'अहम् ब्रह्मास्मि', 'तत्त्वमसि' 'एकमेवाद्वितीयम्' इ. इ. अनेक वाक्ये ठासून त्यांनी उच्चारलेली आहेत! जग म्हणजे त्या 'ब्रह्मा'वर दिसणारा 'विवर्त' आहे. वेदान्त्यांच्या मते ब्रह्मात जे गुण तेच 'आत्म्या'चे, मूल, स्वतंत्र, अव्यक्त, सर्वव्यापी, शुद्ध, बुद्ध, नित्य, अविकारी, अकर्ता इ. इ. हा 'आत्मा'ही अविनाशी. 'नैनं' छिदन्ति शस्त्राणि नैनं दहति पावकः।' असा हा सर्वव्यापी आत्मा सजीव प्राण्याच्या शरीरात प्रवेश करतो. त्यास जीवात्मा म्हणतात. 'एमीबा' सारख्या एकपेशी जिवाणूपासून मनुष्यापर्यंतच्या अनेकपेशी जीवात याचे वास्तव्य आहे. सर्व प्राण्यांमध्ये तो असतो, असे त्यांचे म्हणणे. यास आधार काय? 'आत्मा' हा मानलाच पाहिजे का? यासंबंधी 'गीतारहस्य'कार पृ. २११ वर म्हणतात: "प्रकृति व पुरुष या सांख्यांच्या द्वैतापलीकडे काय आहे? याचा निर्णय करण्यास सृष्टी पहाणारा, व दृश्यसृष्टी, या द्वैतभेदाशीच मुक्काम न करता सृष्टी पहाणाऱ्या मनुष्यास सृष्टीचे जे ज्ञान होते त्याचे स्वरूप काय? ते कशाने व कशाचे होते? या गोष्टीचा सूक्ष्मपणे विचार करता डोळे, कान, इ. ज्ञानेंद्रियांमार्फत मनावर घडणाऱ्या संस्कारांचे एकीकरण करण्याची शक्ति मनुष्याच्या अंगी विशेष आहे. हे एकीकरण 'मन' व 'बुद्धी'च्या पलीकडील शक्तीने होत असले पाहिजे. ती पलीकडील शक्ति "आत्मा" या तत्वात आहे असे प्रतिपादून वेदांत्यानी जीवात्मा मानला आहे."

### आत्मा मानण्यास प्रमाणाचा अभाव

पण 'आत्म्या'चे जे गुण व स्वभाव वर वर्णिले आहेत त्याच्या विरुद्ध एकीकरण करण्याची शक्ति या जीवात्म्यास का येते? ज्ञानाचे एकीकरण मानवी 'मन' व 'बुद्धि'च का करू शकत नाही? वेगळा 'आत्मा' मानण्याचे कारणच काय? एकीकरण करण्यास स्मरणशक्तीची आवश्यकता असते. ती मानवाच्या 'मना'लाच आहे. स्मरण, पूर्व संस्काराने होते. आत्म्यावर तर संस्कार होणेच शक्य नाही, तेव्हा आत्म्यास स्मरणशक्ति नाही. म्हणून आत्मा एकीकरण करतो हे म्हणणे संभवनीय वाटत नाही. एकीकरण मानवी मन व बुद्धीच करू शकते. दुसरे मन व बुद्धि झोपेत अथवा क्लोरोफार्म दिल्यास बेशुद्ध होते. त्या बेशुद्ध स्थितीत आत्माही बेशुद्ध होतो काय? आत्मा अविकारी मानला असल्यामुळे तो बेशुद्ध होणे शक्य नाही. मग तो जर बेशुद्ध होत नाही तर मनुष्यास बेशुद्धि का यावी? पण बेशुद्धि तर येते. अर्थात 'मन व बुद्धि' बेशुद्ध होते, म्हणून बेशुद्धि येते. येथे आत्मा असून नसून सारखाच. म्हणून वेगळा 'आत्मा' मानण्याचे कारणच नाही. झोपेनंतर अथवा बेशुद्धीनंतर 'मला चांगली झोप आली होती, अथवा मी बेशुद्ध होतो.' असे जे मनुष्य म्हणतो, ते त्याच्या 'मना'च्याच स्मरणशक्तीमुळे. त्यासाठी वेगळा 'आत्मा' मानण्याचे कारण नाही.

पुढे रहस्यकार म्हणतात: "कोणता तरी एक पदार्थ आपल्या डोळ्यापुढून गेला म्हणजे त्याचे रूप व गति पाहून तो लष्करी शिपाई आहे, असे आपण ठरवितो. हा संस्कार मनात कायम रहातो. या पदार्थाच्या मागून दुसरा पदार्थ डोळ्यापुढे आला म्हणजे पुनः तीच मानसिक क्रिया होऊन तो पदार्थ दुसरा लष्करी शिपाई आहे, असा पुनः आपल्या बुद्धीचा निश्चय होतो. याप्रमाणे आपल्या स्मरणशक्तीने आपल्या समोरून सैन्य चालले आहे हे निश्चित होते. इंद्रियद्वारे मनावर घडलेल्या अनेक संस्कारांचे पहाणारा आत्मा एकीकरण करतो असे त्यांचे म्हणणे. पण याच्या मागचेच त्यांचे एक वाक्य आहे. "कार्यकारणादि प्रत्यक्ष गोचर होणारा नसून पहाणाराने आपल्या मानसिक व्यापाराने तो निश्चित केलेला असतो." समोरून सैन्य चालले आहे हे मनुष्याचे मन व बुद्धिच निश्चित करते, हेही त्यानी दाखविलेच आहे. अर्थात एकीकरण करण्यास 'आत्मा' मानण्याची गरज नाही.

पुढे मन संकल्प करते व बुद्धी निश्चय करते अर्थात ती 'आत्म्या'साठी करते, असा निष्कर्ष त्यानी काढला आहे. प्रत्येक मनुष्यास आत्म्याची प्रतीती नसते. तर 'मी' पणाची झोपेतसुद्धा प्रतीती असते. हे 'मी' पण म्हणजे त्याचे 'मन'च. सचेतन प्राण्यासच 'मन' व 'बुद्धी'ची देणगी आहे.

सृष्टीत पृथ्वी, आप, तेज, वायु, विद्युत् इ. प्राकृतिक प्रचंड शक्तींची पंचमहाभूते आहेत. पण त्यांना मुंगीत असणारेही मन, व बुद्धि नाही. सचेतन प्राण्यात कमी जास्त प्रमाणात जे 'मन,' 'बुद्धी'चे

चमत्कार दिसतात, ते चमत्कार उत्पन्न होण्यास सचेतन प्राण्यास आपले पोषण, संरक्षण, उत्पादन, स्वप्रयत्नाने करावे लागते म्हणून. पोषण संरक्षण आपोआप सहज झाले असते तर त्याना 'मन' व बुद्धीच्या देणग्या मिळाल्या नसत्या. सर्वात मनुष्यप्राणी जास्त पंगू. त्याचा आहार त्यास कष्टाने मिळवावा लागतो व स्वसंरक्षण करण्यास त्यास शिंगे, नखे, व दात तीक्ष्ण नसतात, म्हणूनच यासाठी त्यास जास्त प्रयत्न करावा लागतो. आणि म्हणूनच सर्व प्राण्यांपेक्षा त्याचे मन व बुद्धि अत्यंत विकास पावलेली आहेत. तेव्हा मन कोणासाठी संकल्प विकल्प करते व बुद्धि कोणासाठी निश्चय करते ? याचे उत्तर आत्म्यासाठी हे नसून स्वतःच्या मनासाठीच करते, असेच दिले पाहिजे.

रहस्यकार स्वतः पृ. २२६ वर म्हणतात: "केवळ तर्कदृष्ट्या विचार केला तर 'परब्रह्माचे' किंवा 'आत्म्या'चे अज्ञेयत्व कबूल केल्यावाचून मार्ग रहात नाही." पण ते पुढे म्हणतात: 'मनुष्यास त्याच्या स्वतःच्या आत्म्याची साक्षात् प्रतीति असल्यामुळे आत्मा मानावा लागतो' आमच्यामते मनुष्यास स्वतःच्या 'मी'पणाची प्रतीती असते 'आत्म्या'ची नसते. त्या 'मी'पणासच 'आत्मा' हे नाव द्यावयाचा हट्टच असला तर ते नाव द्या. पण मग तो 'ब्रह्म'प्रमाणे अविकारी, सर्वव्यापी, इ. मानता येणार नाही. अर्थात तो स्थलकालातीत नसतो, असेच म्हणावे लागेल.

'मन' व 'बुद्धि' निद्रिस्त असताना शरीरातील व्यापार कोण चालवितो ? असा प्रश्न करून तो 'आत्मा' चालवितो, हे उत्तर वेदांत्याना देता येणार नाही. कारण आत्मा 'पद्मपत्रमिवांभसा' अगदी निर्लेप, अविकारी असा त्यानी मानलेला आहे. निद्रेत वस्तुतः शरीरातील लहान मेंदूच्या क्रियेने व जीवनशक्तीमुळे शरीरातील आंतरिक व्यापार चालतात हे सिद्ध झालेले आहे.

गर्भावस्थेतच शरीर व इंद्रिये, जी बीजरूपाने उत्पन्न होऊन त्यांची वाढ होते, व उपजताच श्वासोच्छ्वासान प्राण उत्पन्न होऊन फुप्फुसाच्या व हृदयाच्या ज्या क्रिया सुरू होतात, त्या प्राण्याचा अंत होईपर्यंत चालतात, त्या जीवनशक्तीवर चालतात; त्या जीवात्म्याच्या शक्तीवर चालतात असे म्हणता येणार नाही. कारण 'आत्मा' तर विकार व कर्तृत्वरहित मानलेला आहे. शरीराबरोबर जीवनशक्तीही नाश पावते. पण 'आत्मा' तर अविनाशी. हा आत्मा खरोखर मानवी शरीरात असता तर अविनाशी आत्म्यामुळे मनुष्यही अमर व्हावयास पाहिजे होता. पण तसा तो नाही. म्हणून 'आत्मा' मानण्याचे कारण नाही.

माझे बंधू श्री. म. दा. गाडगीळ M.I.E. ज्यांचा आज कित्येक वर्षांचा वेदांताचा अभ्यास आहे, आणि जे संस्कृत चांगले जाणतात. त्यांनी इ. स. १९५६ मध्ये 'अन्नमलाय' येथे जी इंडियन फिलॉसॉफिकल कॉंग्रेस भरली होती त्यांत *Entelechy* of the Individual Soul या विषयावर इंग्रजीत एक निबंध वाचला होता. त्यात त्यानी आरंभीच सांगून टाकले की "The nature of our soul, which is nothing more than a *Physico-Chemical entity*" अर्थात आत्मा, मन व बुद्धि प्रमाणेच जड व विनाशी आहे. Physico-Chemical entity हा शब्द आत्म्यापेक्षा मन व बुद्धीसच जास्त यथार्थत्वाने लागू पडतो. पण त्यानी तो आत्म्यास लावला आहे. ते जीवात्मा मानतात. निरनिराळया उपनिषदांच्या आधारे सिद्ध करण्याचा प्रयत्न केला आहे. प्रथमतः आत्मा या शब्दाच्या अर्थाबद्दल —

> आत्मा चित्ते धृतौ यत्ने धिषणायां कलेवरे ।
> परमात्मनि जीवेऽर्के हुताशनसमीरयोः ॥
>
> (स्वभाव)

हा आधार देऊन 'मन व बुद्धी'सही 'आत्मा' शब्द लागू शकतो हे दाखविले आहे.

त्यानी 'आत्मा' शब्द Supreme reality म्हणजे ब्रह्म या अर्थी जरी असला तरी जीवात्मा हा Supreme reality राहू शकत नाही असे सिद्ध केले आहे. छांदोग्योपनिषदामधील (६-३-२) सृष्ट्युत्पत्तीसंबंधी विवेचन चालू असता 'ब्रह्म' प्रथमतः अग्नि, आप व पृथ्वी या देवतात प्रवेश करून 'अनेन जीवनात्मनानुप्रविश्य नामरूपे व्याकरवाणीति सृष्टीच्या विकासासाठी 'ब्रह्म' ज आत्मा म्हणून वावरतो, म्हणज जड होतो, भ्रांत होतो, असे ते मानतात.












दुसरा एक आधार–

स य एषोऽणिमा ऐतदात्म्यमिद ँ सर्वम्

तत्सत्य ँ स आत्मा तत्वमसि श्वेतकेतो ।

उद्दालकानी श्वेतकेतूला जो उपदेश केला आहे त्यात हा मंत्र आला आहे. अर्थात "या सृष्टीच्या उत्पत्तीस मूळ कारण 'अणिमा' (परमाणू ?) आत्मा हेच सत्य आहे. आणि श्वेतकेतु तो तूच आहेस" हा अर्थ स्पष्ट असून तो आमच्या बंधूस मान्य नाही. ते त्या निबंधात म्हणतात : "How absurd स्वतस्तु अमृतमेव हे आचार्यांचे वाक्य महत्त्वाचे आहे. By himself श्वेतकेतू was only a lump of Matter, unreal and illusory. श्वेतकेतू was just a 'Thinking Substance' How can he be supreme ब्रह्म ? The Idea of श्वेतकेतु being himself the Lord of the Universe is most fantastic. मला तर या मंत्राचा अर्थ 'श्वेतकेतू' तूच कर्ता करविता ब्रह्म आहेस, वेगळा ईश्वर अथवा ब्रह्म शोधण्याचे कारणच नाही, म्हणजे ईश्वर अथवा ब्रह्म नाहीच असाच घ्यावासा वाटतो. तात्पर्य, या सर्व खटाटोपापेक्षा 'आत्मा' हा कल्पित, वस्तुतः 'मन बुद्धी' पेक्षा दुसरी शक्ति शारीरीजीवात नाही, हाच सिद्धांत सिद्ध होतो.

## ब्रह्म तत्त्वाची असिद्धि

आता 'ब्रह्मा'संबंधी थोडक्यात चिंतन करू. 'अविभक्तं विभक्तेषु' हे जे संशोधनाचे तत्व सृष्टीत जे नाना प्रकार दिसतात त्याचे मूळ एकच असले पाहिजे, व ते अव्यक्त असले पाहिजे. शिवाय ते ज्ञानमय असले पाहिजे व आनंदमयही असले पाहिजे ह्या कल्पना पूर्वीच्या ज्ञात्यांनी अगोदरच आपल्या मनात करून घेऊन जगाचे मूळ शोधण्यास त्यानी आरंभ केला असला पाहिजे. सांख्यांच्या 'प्रकृति' व 'पुरुष' या मूळ तत्वातील वेदांत्यांना पुरुषच चैतनरूप असल्यामुळे महत्त्वाचा वाटला; व त्यासच त्यानी 'आत्मा' व 'ब्रह्म' ठरविले. सृष्टीच्या मुळाशी 'ब्रह्म' हे एकच तत्त्व त्यानी मानले. आणि 'ब्रह्म' हे एकच तत्व जगाचे कारण असले पाहिजे असे सिद्ध करण्याचा प्रयत्न केला.

'ब्रह्म' हे त्रिकालाबाधित 'सत्य' व 'नित्य' हा त्यांचा सिद्धान्त. पण ते स्वतःच सांगतात की, यास प्रत्यक्षादि प्रमाण काही नाही.

"अशब्दमस्पर्शमरूपमव्ययं ।
तथाऽरसं नित्यमगंधवच्च यत् ।
अनाद्यनंतम्महतः परं ध्रुवं
निचाय्यतन्मृत्युमुखात् प्रमुच्यते ॥"

"न तत्र चक्षुर्गच्छति, न वाग्गच्छति" इ. इ. प्रकाराने केले असल्यामुळे ते कोणत्याच प्रमाणांनी सिद्ध होऊ शकत नाही, हे त्यांनी स्पष्टच सांगून टाकले आहे. पण गंमत ही की सर्व उपनिषदातून त्याचे वर्णन आले आहे ते असे : 'ब्रह्मास आकार नाही.' पण 'अणोरणीयान्महतो महीयान्' सृष्टीत दिसणारे सर्व लहानमोठे आकार त्याचेच आहेत. "सृष्टी" ब्रह्मस्वरूपीच आहे.' 'ब्रह्म'स सांख्याच्या 'पुरुषा' प्रमाणेच कर्तृत्व नाही. पण 'यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते । येन जातानि जीवन्ति । यत्प्रयन्त्यभिसंविशन्ति तद्विजिज्ञासस्व । तद्ब्रह्म ॥ तै. ३.१. असेही म्हणतात. 'ब्रह्म सत्ही नाही व असत्ही नाही.' असे म्हणून पुनः 'अन्न, प्राण, मन, व विज्ञान हे ब्रह्मच आहे.' असे चढत्या पायरीचे वर्णनही त्याचे केले आहेच. 'ब्रह्मा'स गुण नाही, तेही निर्गुण आहे, असे ठासून सांगून पुनः 'सत् चित् आनंद' हे व 'सत्यम् ज्ञानमनतं ब्रह्म । विज्ञानमानंदम् ब्रह्म। "तदेजति, तन्नैजति, तद्दूरे तद्वंतिके." हालते व हालतही नाही. ते दूर आहे व जवळही आहे. 'सर्वेंद्रियगुणाभासं' पण 'सर्वेंद्रियविवर्जितम्" असे ब्रह्माचे परस्परविरुद्ध गुणाचे वर्णन उपनिषदात सांपडते व शेवटी 'नेति नेति' ते नाही, ते नाही असा नन्नाचा पाढाही ब्रह्मासंबंधी वाचण्यात आला आहे. 'यतो वाचो निवर्तन्ते, अप्राप्य मनसासह' असे 'ब्रह्म' मानावयाचेच कशासाठी ? असा आम्हा मूढांना प्रश्न पडतो. जगचालक एखादी शक्ति असली पाहिजे, ती आम्ही मानतो. अग्नीत जशी दाहकशक्ति आहे, विद्युत मध्येही प्रचंड शक्ति आहे, त्याप्रमाणे जगचालक शक्ति असली पाहिजे. अर्थात् जगदुत्पत्तिशक्ति व जगच्चालकशक्ति एकच असली पाहिजे व त्यास जर 'ब्रह्म' म्हणावयाचे असेल तर ते आम्हास मान्य. परंतु उपनिषदकारांनी 'ब्रह्मा' संबंधी निष्कारण जी गहन गूढता उत्पन्न केली आहे, तिला कोणत्याच प्रमाणाने मान्यता मिळू शकत नाही. जीवन्मुक्तांचा ब्रह्मसाक्षात्कार हे एकमेव 'ब्रह्मा'च्या अस्तित्वाचे प्रमाण आहे, असे वेदान्ती म्हणतात. 'जीवन्मुक्त'

हा प्रत्यक्षात कोणी असू शकतो का ? पूर्वी ज कोणी होऊन गेले त्यांची खरी खोटी वर्णने ग्रंथात सापडतात. सध्या वर्तमानकालात त्याची प्रतीती कुठेच येत नाही. जीवन्मुक्तांची व्याख्या अशी की ज्यांचे भेदच नाहीसे झालेले आहेत, त्यांस सजीव शरीरेंद्रिये असताही सुख दुःख आप पर शीत उष्ण एवढेच नव्हे तर सत्य असत्य स्त्री पुरुष व ज्ञान अज्ञानही ज्यांचे नाहीसे झाले तो जीवन्मुक्त ! त्याच्या ठिकाणी जीवात्मा व परमात्मा एकरूप झाला, असा जो, तो जीवन्मुक्त ! अशा लोकांची साक्ष काय उपयोगी ? ज्ञानेश्वरांच्या 'अमृतानुभवा'त नवव्या प्रकरणात जीवन्मुक्तदशा जी वर्णिली आहे. त्याचे नमुने पहाः-

आतां अमोद सुनास जाले । श्रुतीसी श्रवण रिघाले ।<br>
अरिसे उठले । लोचनासी ॥ १ ॥

यावर दासगणूंची टीका—

आतां ज्ञान अज्ञान जाऊन ।<br>
एक परमात्मा उरला जाण ।<br>
तो प्रकाशलासे पूण । जगद्रूप प्रकाशे ॥<br>
म्हणजे जगतात जे काही । ते ते परमात्माच पाही ।<br>
त्याचा तोच होई । भाग्य भोक्ता नि भोग ॥<br>
आठउ आणि विसरु । तयाते घेऊं नेदी पसरु ॥<br>
दशेचा वेव्हारु । असाधारणुं ॥ ३२ ॥

दास गणूंची टीका—

सिद्ध पुरुष आपण । उद्भवू न दे स्मरण विस्मरण। वा, नाना व्यवहार करण्यालागुन । अडथळा न करी ॥ —ज्याचे स्मरण विस्मरण सारखेच झाले, त्याची साक्ष काय उपयोगी ?

ज्याला प्रत्यक्षादि कोणतेच प्रमाण नाही, ते ज्यांनी पाहिले त्यांचे स्मरण विस्मरण एकच झाले त्यानी जे 'ब्रह्म' पाहिले ते खरे कसे धरावयाचे ? 'ब्रह्मा' संबंधी शाब्दिक कोंडी अशी उत्पन्न होते की, तेथे 'मौन'च धरावे लागेल !

रहस्यकार पृ. २२१ वर म्हणतात :—

"आपल्या आत्म्याला नामरूपात्मक सृष्टीतील पदार्थांचे जे ज्ञान होते, ते होण्यास त्याला आधारभूत व त्याच्या पडताळ्याचे बाह्य सृष्टीत नाना पदार्थांच्या बुडाशी काही तरी एक मूल तत्व नित्य स्वरूपाचे असले पाहिजे, एरव्ही हे ज्ञान होणे शक्य नाही. आणि हे मूल तत्व अव्यक्त असले पाहिजे. मन, स्मृति, वासना, प्राण, ज्ञान, वगैरे दुसरे पुष्कळ अव्यक्त पदार्थ आहेत. परब्रह्म त्यांपैकी कोणत्याही एखाद्या स्वरूपाचे असणे अशक्य नाही"

याचा अर्थ असा की बाह्य सृष्टीच्या बुडाशी जो 'परमात्मा' आहे तो पहाणाराच्या शरीरात 'आत्मा' रूपाने वसत असल्यामुळे पहाणाऱ्यास बाह्य वस्तूंचे ज्ञान होते, एरव्ही झाले नसते. पण ब्रह्माच्या सिद्धीसाठी हे प्रमाण योग्य वाटत नाही. शरीरातील 'आत्मा'च आमच्या मते कल्पित आहे. त्याचीच सिद्धी होऊ शकत नाही. त्यावरून 'ब्रह्म' अथवा परब्रह्म कसे सिद्ध होऊ शकणार ? मानवास बाह्य वस्तूचे जे ज्ञान होते. ते त्याचे मन व बुद्धि ग्रहण करते म्हणून होते. कल्पित आत्मा तर निर्लेप आहे. त्यावर विकार होऊच शकत नाहीत, मग ज्ञान कसे होणार ? बाह्य सृष्टीतील पदार्थांच्या बुडाशी 'ब्रह्म' आहे. हेच कसे सिद्ध होते ?

हे जग एका जगच्चालकशक्तीने उत्पन्न झाले व तीच जगच्चालकशक्ति जगाच्या स्थितीस व लयास कारणीभूत होऊ शकते, असेच अनुमान करावे लागते. पण ही जगच्चालक शक्ती आमच्या मते पंचमहाभूतांच्याच जातीची असली पाहिजे. जगच्चालक शक्तीतून पंचमहाभूते 'आकाशाद्वायुः, वायोरग्निः, अग्नेरापः' या क्रमाने एकापासून एक उत्पन्न झाले. अर्थात ज्याप्रमाणे या पंच महाभूतात शक्ति आहे. पण 'मन' व 'बुद्धि' नाही. त्याचप्रमाणे ही जी जगच्चालक शक्ति आहे त्यातही 'मन' व 'बुद्धि' असलेली दिसत नाही. जगच्चालक शक्तीत सृजनशक्ति व उत्क्रान्ति तत्त्वानुरूप विकासशक्ति आहे; व त्यामुळेच ही सृष्टी नानाप्रकारांनी उत्पन्न झालली दिसते. या शक्तीत 'मन' 'बुद्धि' असणे शक्य नाही. मनाच्या व बुद्धीच्या क्रिया सृष्टीत दिसत नाहीत. 'बुद्धी'चे निदर्शक 'हेतु', या सृष्टीस उत्पन्न करण्याचा हेतु काय ? 'लीलाकैवल्यार्थम्' असे पंडित उत्तर देतात. पण ते समाधानकारक नाही. अतरिक्षात आपल्या पृथ्वीसह जे ग्रह, उपग्रह सूर्याभोवती फिरत आहेत, त्यातही त्यांची इच्छा असलेली दिसत नाही. ते गुरुत्वाकर्षणाच्या नियमाने फिरत आहेत. बुद्धिपूर्वक








जर ह्या जगाची उत्पत्ति झाली असती, तर सर्वत्र 'सत्यम् शिवम् सुंदरम्' अशी झाली असती. त्यात सुंदर वस्तू-बरोबरच कुरूप वस्तूही झालेल्या आहेत. सृष्टीच्या रचनेतही सौंदर्यच आहे असे नाही. सुंदर झाडे, फुले फळे प्राणी, प्राण्यांच्या शरीराची व इंद्रियांची रचना इत्यादिकांत सौंदर्य व बुद्धिपूर्वक योजना असली तरी बीजाप्रमाणेच विकास होत गेल्यामुळे सहज झालेली आहे. तात्पर्य सृष्टी घडविण्यात नैसर्गिक गुणधर्मानेच ती घडलेली आहे. त्यात इच्छेचा भाग नाही. व मानवी सदसद्विवेकबुद्धीही जगच्चालक शक्तीत असलेली दिसत नाही. जलप्रलय, भयंकर तुफाने, ज्वालामुखी पर्वतांचे स्फोट, भूकंप इ. जे घडतात त्यात निसर्ग-नियम दिसतात. बुद्धिपूर्वक योजना त्यात तिळमात्र नसते. म्हणून जगच्चालकशक्तीत 'मन' व 'बुद्धि' दिसत नाही. आणि उपनिषदांनी तर 'ब्रह्मा'स 'सत्यम् ज्ञानमनतम् ब्रह्म' 'सत् चित् आनंदमयं ब्रह्म' म्हटलेले आहे. त्याचा प्रत्यय येत नाही. अर्थात् या मानवी मनाच्या कल्पना आहेत. ब्रह्माचेच मानवी अज्ञानाने कल्पिलेले रूप जे 'ईश्वर' त्यास अहंकार, राग, लोभ इ. गुण चिकटवून 'स्तुतीने परमेश्वर खूष होतो व तो आपले मनोरथ पूर्ण करतो.' अशी समजूत करून घेऊन त्याच्या पूजा, अर्चा, स्तुतिस्तोत्रे त्याचे उत्सव आपण करतो. पण स्तुतीने खूष होऊन ईश्वर तात्काळ कोणाचीही मनकामना पूर्ण करीत असलेला कधीच दिसत नाही. तसे असते तर जगात कोणीच दुःखी राहिले नसते. 'लोक अज्ञानाने ईश्वरास कर्ता मानतात व तो निराकार निर्गुण असताना त्यास साकार व सर्वगुणसंपन्न मानतात." हेच वेदान्तही सांगतो.

अव्यक्त प्रकृतीमध्ये व्यवसायात्मिका बुद्धि उत्पन्न होते, असे रहस्यकार सांगतात व त्यास उदाहरण पाऱ्याचे देतात. पारा जमिनीवर पडला म्हणजे त्याच्या निरनिराळ्या गोळ्या होतात, त्या त्यात असलेल्या अहंकाररूपी बुद्धीमुळे असे त्यांचे म्हणणे. पण गोळ्या ज्या होतात त्या अहंकाररूपी बुद्धीमुळे म्हणजे इच्छेमुळे मुळीच होत नाहीत, तर पाऱ्याच्या अंगचा तो गुणच आहे. बुद्धीमुळे अथवा इच्छेमुळे जर त्या गोळ्या झाल्या असत्या तर त्या कधी झाल्या असत्या व कधी झाल्या नसत्या. पण तसे होत नाही. त्या सदोदित होतातच. अर्थात त्या नैसर्गिक गुणांमुळे. 'ब्रह्मा'च्या इच्छेमुळे ही सृष्टी झाली नाही. म्हणून 'सोऽकामयत' असे म्हणताच येत नाही. 'ब्रह्म' तर सदा तृप्त असलेले मानले आहे. मग त्यास 'इच्छा' होण्याचे कारणच काय "मनुष्यामधला अहंकार आणि ज्या अहंकारामुळे दगड, पाणी, किंवा निरनिराळे परमाणु एकजिनसी प्रकृतीपासून निर्माण होतात तो 'अहंकार' यांची जात एकच" असे रहस्यकार म्हणतात. येथे त्यांनी 'अहंकार शब्दाचा दुरुपयोग केला आहे. प्रकृतीपासून ही जी सृष्टी निर्माण झाली आहे. ती तिच्या अंगच्या गुणधर्मामुळे 'अहंकारा'मुळे सृष्टी झाली असे कदापि म्हणता येणार नाही. 'अहंकार' बुद्धीचा गुण आहे. 'मी' पणा येण्यास 'बुद्धी' पाहिजे.

"मानवी इच्छेच्या तोडीची पण अस्वयंवेद्य शक्ति जड पदार्थातही आहे असे मानल्याशिवाय गुरुत्वाकर्षण, व अपसरण इ. आवडीनिवडीची उपपत्ति नीट लागू शकत नाही" असे रहस्यकार पृ. १७० वर म्हणतात. व त्यास आधार 'हेकेल'चा देतात. पण जडातील नैसर्गिक गुणांना आवडनिवड इ. इच्छेचे रूप कसे देता येईल? 'अग्नी'च्या दाहकशक्तीस अग्नीस सर्व वस्तु आवडतात म्हणून तो भक्षण करतो असे म्हणता येईल काय? गुरुत्वाकर्षण, अथवा लोहचुंबकातील गुण हे त्यांच्या इच्छेमुळे होतात असे कदापि म्हणता येणार नाही. 'इच्छा' म्हटली म्हणजे ती सदोदित होईलच असे बंधन तीस नाही. नैसर्गिक गुण म्हणजे ते सदोदित दिसतातच. म्हणून जड पदार्थांच्या नैसर्गिक गुणांना 'इच्छे'चे रूप देऊन तीस अस्वयंवेद्य म्हणणे उचित वाटत नाही.

जगच्चालक शक्तीत जगदुत्पत्ति करणे, सृजन करणे, उत्क्रांतितत्वानुरूप विकास करणे हा अग्नीतील दाहकशक्तीप्रमाणेच एक गुण आहे. म्हणून त्यात 'मन' व बुद्धि असण्याचे कारण नाही. मन व बुद्धि नाही म्हणून 'इच्छा', 'अहंकार' असणे शक्य नाही.

या सृष्टीत फक्त सजीव प्राण्यांनाच 'मन' व बुद्धीची देणगी मिळाली आहे; व त्यास कारण, त्या त्या



अनुक्रमणिका






प्राण्यांना आपले 'पोषण,' 'संरक्षण, व उत्पादन' करावे लागते म्हणून. ज्या प्राण्यांचे संरक्षण, पोषण इ. जितके सहज अथवा जितके कष्टसाध्य असेल त्या त्या प्रमाणे अनुक्रमे मनाचा व बुद्धीचा विकास कमी जास्त प्रमाणात होतो. म्हणूनच सर्वात मानवांच्या मनाचा व बुद्धीचा विकास सर्वात जास्त झालेला आहे.

तात्पर्य, वेदान्त तत्वज्ञानातील 'ब्रह्म'ही प्रत्यक्ष वा अप्रत्यक्ष सिद्ध होऊ शकत नाही. म्हणून ते का मानावे ? हा आम्हा मूढांना प्रश्न पडतो.

## वेदान्ताचा दुष्परिणामच

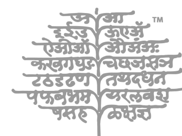
'नवभारता'च्या जून व जुलई १९६३ च्या अंकात प्रा. डॉ. र. चिं. बडवे यांनी 'वेदान्तदर्शन व मानवी भवितव्य' याविषयावर जो लेख लिहिला आहे त्यात 'वेदान्तदर्शना'चे खूप स्तुतिस्तोत्र गाइलेले आहे. मानवाच्या सुखास पोषक असे हे तत्वज्ञान आहे. शिवाय सध्या जो आधुनिक विज्ञानाने विनाशक भस्मासुर उत्पन्न केला आहे. त्यापासून रक्षण होणार असेल तर वेदान्ताच्या तत्वज्ञानाचा अवलंब केल्याशिवाय होणार नाही; असे ते ठासून म्हणतात. पण त्यात त्यांची एक अट आहे. ती अट ही की जगातील अखील मानवजातीने जर वेदान्ताचा स्वीकार केला, तर या भस्मासुरापासून मानवांचा बचाव होईल. नाही तर नाही. पंचशीलाचे तत्व भारताने मान्य कल पण चीनने ते धुडकावून लावले! म्हणून पंचशील कितीही उत्तम असले तरी त्याचा काडीमात्र उपयोग नाही हीच गोष्ट वेदान्त तत्त्वज्ञानाची. सर्व जगाने ते मान्य केले तर त्याचा उपयोग; अर्थात ते अगदी निरुपयोगी आहे हे भारताच्या गतेतिहासाने निर्विवाद सिद्ध केले आहे ! "परकीय आक्रमणास तोंड देण्यास वेदान्ती संस्कृति कुचकामाची आहे. वेदान्ती संस्कृति दृश्य जगच मुळी खरे मानीत नाही. म्हणूनच त्यांच्या वर अनेक शतके गुलामगिरी लादली गेली ! दैवी वृत्तीने प्राक्तन कोणास चुकत नाही म्हणून 'ठेविले अनंते तैसेची रहावे' 'आलीया भोगासि असावे सादर.' ही वृत्ति भारतीयांची झाली होती याच तत्वज्ञानाने! वेदांताचे राष्ट्रावर झालेले दुष्परिणाम त्यांनीच वर्णिले आहेत.

माझा हा लेख माझ्या उथळ बुद्धीने लिहिला गेला आहे. म्हणून तो सर्वांनाच रुचेल असे वाटत नाही. पण त्यांच्या विचारांना चालना मिळाली तरी मी सार्थक समजेन.

---










म. म.. डॉ. वा. वि. मिराशी

# गुप्तकालात गजाननाची उपासना प्रचलित होती काय ?

' गजाननाची उपासना भारतात केव्हा प्रचलित झाली ह्रा विषय विवादास्पद झाला आहे. कै. डॉ. रामकृष्ण-पंत भांडारकर यांनी या प्रश्नाची चर्चा आपल्या 'वैष्णव व शैव पंथ आणि इतर गौण धर्मसंप्रदाय' या इंग्रजी पुस्तकात पन्नास वर्षांपूर्वी करून 'ख्रिस्तोत्तर पाचव्या शतकाची अखेर आणि आठव्या शतकाची अखेर या दोन मर्यादांमधील कालात गणपतीची उपासना प्रचलित झाली असावी असा निष्कर्ष काढला आहे.'[1] गुप्तकालातील एकाही कोरीव लेखात गणपतीचा उल्लेख नाही किंवा त्याला दिलेल्या दानाचा निर्देश नाही यावरून त्यांनी आपल्या मताचे समर्थन केले आहे. याच्या उलट सातवाहनवंशी हालाच्या गाथासप्तशतीत (गाथा ४०३) गजाननाने आपल्या शुंडाग्राने समुद्राचे सर्व पाणी शोषून घेतल्याचे वर्णन आहे.[2] हालाचा काळ ख्रिस्तोत्तर ८१ हा पुराणातील वंशावळीवरून सिद्ध होतो. तेव्हा ख्रिस्तोत्तर पहिल्या शतकात गजाननाची उपासना प्रचलित होती असे अनुमान काही विद्वानांनी केले आहे. विदिशेजवळच्या नीचैर्गिरि (सध्यांच्या उदयगिरि) टेकडीतील सहा नंबरच्या गुहेत गजाननाची मूर्ति कोरली आहे. याच गुहेत द्वितीय चन्द्रगुप्त – विक्रमादित्याच्या काळचे लेख आहेत. त्यापैकी एक लेख गुप्त संवत् ८२ (इ. स. ४०१) चा आहे. त्यावरून गुप्तकाळी गणपतीची पूजा प्रचलित होती असा तर्क आहे. याचे अगोदरच्या मूर्ति मात्र सापडल्या नाहीत. यानंतर बाणाच्या हर्षचरिताच्या (इ. स. चे सातवे शतक) चौथ्या उच्छ्वासाच्या आरंभीच्या श्लोकात एकदन्त गणपतीचा उल्लेख आहे. वेरूळ येथील रावणाची खाइ (लेणे क्र. १४) आणि रामेश्वर देवालये यात काल, काली आणि सप्त मातृका व गणपति यांच्या मूर्ति कोरल्या आहेत. यांचा काल ख्रिस्तोत्तर आठव्या शतकाचा उत्तरार्ध मानला जातो. आठव्या शतकाच्या पूर्वार्धात होऊन गेलेल्या भवभूतीने 'मालतीमाधवा'च्या एका नान्दी श्लोकात खालील वर्णन केले आहे.

सानन्दं नन्दिहस्ताहतमुरजरवाहूतकौमारबर्हि-
त्रासान्नासाग्ररन्ध्रं विशति फणिपतौ भोगसंकोचभाजि ।
गण्डोड्डीनालिमालामुखरितककुभस्ताण्डवे शूलपाणे –
र्वैनायक्यश्चिरं वो वदनविधुतयः पान्तु चीत्कारवत्यः ॥

[ भावार्थ– भगवान् शंकराच्या ताण्डवनृत्याच्या वेळी नन्दीने मृदंग वाजविण्यास आरंभ केला. तेव्हा कार्त्तिकेयाचा मोर तेथे आकृष्ट झाला. त्याच्या भीतीने शंकरांनी आपल्या शरीरावर धारण केलेल्या मोठ्या सापाने आपला आकार आकुंचित करून जवळच असलेल्या गजाननाच्या शुंडादण्डाच्या विवरात आनंदाने प्रवेश करण्यास आरंभ केला. तेव्हा गणपतीने आपल्या गण्डस्थलावरून उडालेल्या भ्रमरांच्या समूहांनी दिशांना निनादित करीत आपल्या गजवदनाला खूप हलविले. ते त्या वदनाचे हलणे, तुमचे चिरकाल रक्षण करो. ]

---

१. R. G. Bhandarkar, Vaiṣṇavism, Śaivism and Minor Religious systems, p. 148.

२. हेलाकरग्गअड्ढिअजलरिक्कं साअरं पआसंतो ।
जयइ अणिग्गअवडवग्गिभरिअगणो गणाइवई ॥
( हलाकराग्राकृष्टजलरिक्तं सागरं प्रकाशयन् ।
जयत्यनिग्रहवडवाग्निभृतगगनो गणाधिपतिः ॥ )

३. Vikrama Volume, Plate XV.

४. Fleet, Gupta Inscriptions, P. 25.

५. Bhandarkar, Vaiṣṇavism etc. p. 148.










या श्लोकात गजाननाचे विनोदी वर्णन केले आहे. भवभूतीच्या काळात गणपति व कार्तिकेय असे दोन शंकराचे पुत्र गणले जात यात संशय नाही. यापुढील काही कोरीव लेखात गणपतीला नमन केलेले आढळते. व ताम्रपटाच्या मुद्रांवरहि गणपतीची आकृति दिसते.[६] तेव्हा सातव्या– आठव्या शतकानंतर गणपतीची पूजा सर्रास प्रचलित होती यात संशय नाही. त्यापूर्वी ती केव्हा प्रचलित झाली हे पाहावयाचे आहे.

## गणपतीची विविध नांवे

सध्या गणपतीला विनायक, गजानन, विघ्नहर्ता इत्यादि विविध नांवे आहेत. ही विघ्नांची देवता मानली जाते आणि तिच्या प्रसादाने सर्व विघ्ने दूर होतात अशी श्रद्धा आहे. अमरकोशात त्याला 'द्वैमातुर' (दोन मातांचा पुत्र) असे म्हटले आहे. त्यापैकी एक माता पार्वती; पण दुसरी कोण याबद्दल मतभेद आहे. कोणी ती चामुण्डा मानतात तर इतर कोणी ती गंगा किंवा हत्तीण होय असे म्हणतात.

## गणपतीचे आरंभीचे रूप

गणपतीची ही जी विविध रूपे आहेत ती त्याला एकदम प्राप्त झाली नाहीत. वेदात त्याला गणांचा पति म्हटले आहे आणि तेथे गणपती हे नांव बृहस्पतीचे म्हणून आले आहे. यावरून पुढे गणपति ही विघ्नांची देवता म्हणून प्रसिद्ध झाली. अथर्वशिरस् उपनिषदात रुद्राचे विनायकाशी ऐक्य सांगितले आहे.[७] मानवगृह्य सूत्रात चार विनायकांचा उल्लेख आहे. ते म्हणजे (१) शालकटंकट (२) कूष्मांड राजपुत्र (३) उस्मित आणि (४) देवयजन; यांची बाधा झाली असता मनुष्याला विविध प्रकारचा त्रास होतो, राजपुत्राला गादी मिळत नाही, कन्यांचा विवाह होत नाही, स्त्रियांना मुले होत नाहीत, झालेली मुले जगत नाहीत, आचार्याला शिष्य मिळत नाहीत, अध्ययनात व्यत्यय येतो, कृषि व व्यापार यांची भरभराट होत नाही इत्यादी विनायकांनी निर्माण केलेल्या विघ्नांचे वर्णन आले आहे. त्याना संतुष्ट करण्याच्या उपायांचेही वर्णन आहे. याज्ञवल्क्य स्मृतीतही (१,२७१ इ.) अशाच तऱ्हेचे पण विस्तृत असे वर्णन आले आहे. पण तेथे विनायक एकच असून त्याला (१) मित, (२) संमित (३) शाल (४) कटंकट (५) कूष्मांड व (६) राजपुत्र अशी सहा नावे आहेत असे सांगितले आहे. रुद्र आणि ब्रह्मदेव यांनी त्याला मानवाच्या कृत्यात विघ्ने उत्पन्न करण्याच्या कामावर नेमले आहे आणि त्याची माता अंबिका आहे अशीही माहिती याज्ञवल्क्य स्मृतीत दिली आहे. त्याला संतुष्ट करण्याचा उपायही सांगितला आहे. डॉ. यॉलीच्या मते याज्ञवल्क्य स्मृतीचा काळ खिस्तोत्तर चौथे शतक हा आहे.

## प्राचीन ग्रंथांत व कोरीव लेखात गजाननाचा उल्लेख नाही.

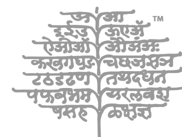
विनायकाचा उल्लेख गृह्यसूत्रात असल्याने त्याची कल्पना खिस्ती शकापूर्वीच केली गेली होती, पण गणपति व विनायक हे एकच असून तो अंबिकेचा पुत्र आहे ही कल्पना नंतरची आहे असे रामकृष्णपंत भांडारकरानी म्हटले आहे. ही देवता विघ्नकर्त्री तशीच विघ्नहर्त्री आहे अशी श्रद्धा होती, पण तिचे नमन खिस्तोत्तर कित्येक शतकापर्यंत ग्रंथांत किंवा कोरीव लेखात आढळत नाही. उदाहरणार्थ, पातञ्जल महाभाष्याच्या (खिस्तपूर्व १५०) आरंभी किंवा इतरत्रही गणपतीचा उल्लेख नाही. नाणेघाटातील नागनिकेच्या लेखाच्या आरंभी (खिस्तपूर्व द्वितीय शतक) प्रजापति, धर्म, इंद्र, संकर्षणवासुदेव, चंद्रसूर्य आणि यम, वरुण, कुबेर व वासव या चार लोकपालांना नमन आहे, पण त्यात गणपतीचा अंतर्भाव नाही. गाथासप्तशतीच्या आरंभी गणपतीला नमन नाही. त्याच्या एका गाथेत मागे उल्लेखिलेले गणपतीचे वर्णन आले आहे खरे, पण इतरत्र दाखविल्याप्रमाणे गाथासप्तशतीच्या अनेक आवृत्त्या निदान खिस्तोत्तर आठव्या शतकापर्यंत होत होत्या. त्यांत पहिल्या गाथा काढून त्यांच्या जागी दुसऱ्या घातल्या जात. त्यामुळेच तो गाथासंग्रह खिस्तोत्तर पहिल्या शतकात होऊन गेलेल्या हालनृपतीने रचला अशी परंपरागत समजूत असली तरी त्यात खिस्तोत्तर चौथ्या–पाचव्या शतकात होऊन गेलेल्या

६. राष्ट्रकूट नृपति तृतीय इंद्राच्या बगुम्रा ताम्रपटांची (शक संवत् ८३६) मुद्रा पहा.

७. Bhandarkar, Vaisnavism p. 147.

८. पूर्वोक्त, पृ. १४७ – ४८.








वाकाटकनृपति सर्वसेन–प्रवरसेनाच्या, त्याचप्रमाणे आठव्या शतकातील वाक्पतिराजाच्या कांही गाथा घेतलेल्या आढळतात.[९] गणपतिवर्णनपर गाथा मूळच्या गाथासप्तशतीत होती असे सिद्ध होईपर्यंत तिचा पुरावा गणपतीच्या उपासनेच्या बाबतीत न घेणे बरे.

## गुप्तकालातील गजाननाची मूर्ति

गजाननाची मूर्ति उदयगिरी येथील क्रमांक ६ च्या गुहेत कोरली आहे. त्या गुहेत द्वितीयचन्द्रगुप्त–विक्रमादित्याच्या काळचा इ. स. ४०१ चा कोरीव लेख आहे. तथापि गुप्तकाळाच्या आरंभीही गणपतीची उपासना प्रचलित झाली होती असे दिसत नाही. गुप्तकालीन एकाही कोरीव लेखात गजाननाचा उल्लेख नाही. कालिदास गुप्तकालात इ. स. ४०० सुमारास होऊन गेला असे आता सिद्ध झाले आहे. त्याच्याही ग्रथात गणपतीचा उल्लेख का नाही असाही प्रश्न उपस्थित होतो. त्याचे उत्तर देण्याचा यथामति प्रयत्न करू.

गुप्तकाल खिस्तोत्तर सुमारे २७५ पासून ५०० पर्यंत धरण्यात येतो. या कालाच्या पूर्वार्धात तरी गजाननाची उपासना प्रचलित नसावी. उदयगिरीच्या क्रमांक ६ च्या गुहेत गजाननाची प्रतिमा खोदली आहे खरी; पण ती ऊर्ध्वमेढ्र व नग्न असून ओबडधोबड रीतीची आहे.[११] याच गुहेत महिषासुरमर्दिनीची द्वादशभुजांची आकृति कोरली असून तीही नंतरची– मध्ययुगीन– आहे असे तज्ज्ञांचे मत आहे.[१२] तेव्हा त्या मूर्तीप्रमाणे त्या गुहेतील ओबडधोबड आकाराची गजाननाची मूर्तीही इ. स. ४०१ च्या सुमाराची नसून नंतर कोरली असावी, असे म्हणता येईल.

गुप्तकालाच्या पूर्वार्धात तरी गणपतीचा अन्तर्भाव शैव सांप्रदायात झाला नसावा असे मानण्यास दुसरेही एक प्रमाण आहे. प्राचीन काळच्या गुहात व देवळता सात किंवा आठ मातृकांच्या मूर्ति आढळतात. ब्राह्मी, माहेश्वरी, वैष्णवी, कौमारी, ऐन्द्री, वाराही, नारसिंही आणि चामुंडा अशी त्या आठांची नांवे दिली आहेत. या मातृकांजवळ आरंभीच्या शिल्पपट्टात कार्तिकेयाची मूर्ति आढळते. पुढे गणपतीची उपासना प्रचारात आल्यावर कार्तिकेय किंवा वीरभद्र यांच्या बरोबर गणपतीचीही मूर्ति कोरण्याचा प्रघात पडला. एलेफंटा किंवा घारापुरी येथील लेण्यात या दोघांच्याही मूर्ति होत्या.[१३] त्या लेण्यांचा काल सातवे शतक आहे.[१४] पण गुप्तकालीन कोरीव लेखात मातृकांबरोबर स्कन्द कार्तिकेयाचाच उल्लेख आढळतो, गणपतीचा आढळत नाही. उदाहरणार्थ, बिहार ( जिल्हा पाटणा ) येथील शिलास्तंभावरील स्कन्दगुप्त- ( इ. स. ४५५ ते ४६६ ) च्या काळच्या स्तंभलेखात मातृकांबरोबर स्कन्दाचा निर्देश आहे, पण गजाननाचा नाही.

गणपतीची पूजा पार्वतीचा पुत्र म्हणून गुप्तकालात प्रचारात असती तर अशा कोरीव लेखात त्याचाही उल्लेख आला असता. तेव्हा गुप्तकालात गणपति हळू हळू पुढे येत होता हे डॉ. पाटील यांचे म्हणणे बरोबर दिसते– "From the position of our Ganesh in the ( Udayagiri ) cave in a crude niche on one of its sides and from the crudeness of the execution of his figure, it appears the god is here struggling into prominence out of his primitive obscurity."

– ( Vikrama Volume pp. 412–13 )

[ प्राचीन वैशाली ] येथे गुप्तकालीन अनेक मुद्रा सापडल्या आहेत, पण त्यांपैकी एकीवरही गजाननाचे नांव किंवा आकृति नाही.

---

९. संशोधनमुक्तावलि, सर १, पृ. १०४ इ.
१०. कालिदास, पृ. ३५–४४.
११. Vikrama Volume, Plate XV.
१२. पूर्वोक्त, पृ. ४११–१२.
१३. Hiranand Sastri, A Guide to Elephanta, p. 50.
१४. Corpus Inscriptionum Indicarum, Vol. VI, p. cxlviii.
१५. Fleet, Gupta Inscriptions, pp. 49–50.



अनुक्रमणिका






### बृहत्संहितेतील व अमरकोशातील वर्णन

पण गुप्तकालाच्या अखेरीस गणपतीची उपासना प्रचारात आली असावी. वराहमिहिर हा सुविख्यात ज्योतिर्विद होता. याचे जन्मवर्ष कै. शं. बा. दीक्षित यांनी शके ४१२ (इ. स. ४९०) हे ठरविले आहे.[१६] त्याने आपली पञ्चसिद्धान्तिका शकसंवत् ४२७ या वर्षी लिहिली. तेव्हा तो सहाव्या शतकाच्या आरंभी होऊन गेला. त्याच्या काळी गणपतीची उपासना प्रचलित होती, कारण त्याने आपल्या बृहत्संहितेत गणपतीची मूर्ति कशी करावी ते खालील श्लोकात सांगितले आहे :

प्रमथाधिपो गजमुखः प्रलम्बजठरः कुठारधारी स्यात् ।
एकविषाणो बिभ्रन्मूलककन्दं सुनीलदलकन्दम् ॥
(बृ. सं. अध्याय ५८)

(गणपति हा प्रमथांचा अधिपति, गजमुख, लम्बोदर, कुठार धारण करणारा, एकदन्त, मूलककन्द व सुनीलदलकन्द धारण करणारा असा असावा.) सध्याचे गणपतीचे रूप बहुतांशी असेच आहे.

अमरकोशात गणपतीची पुढील नावे आली आहेत–

विनायको विघ्नराजद्वैमातुरगणाधिपाः ।
अप्येकदन्तहेरम्ब लम्बोदरगजाननाः ॥

यातही गणपतीचे वरील स्वरूपच विवक्षित आहे. अमरकोशाचा काळ अनिश्चित आहे तथापि त्याचा कर्ता अमरसिंह कालिदासानंतरचा हे सर्वमान्य आहे. विंटर्निट्झच्या मते तो खिस्तोत्तर सहावे आणि आठवे शतक यांच्या दरम्यान होऊन गेला.[१७] कीथच्याही मते अमरसिंह आठव्या शतकापूर्वी होऊन गेला असावा. बृहत्संहिता व अमरकोश यांच्या अगोदरच्या ग्रंथात गणपतीचा उल्लेख किंवा वर्णन आलेले माहीत नाही. हर्षचरितातील वर्णन सातव्या शतकातले आहे.

### भूमरा येथील गजाननाची मूर्ति

पाचव्या शतकाच्या उत्तरार्धात गजाननाच्या उपासनेचे महत्त्व वाढून त्याचा शैवसंप्रदायात अन्तर्भाव केला असावा. तेव्हापासून त्याच्या मूर्ति सुबक आकाराच्या होऊ लागल्या आणि शंकराच्या देवलयांमध्ये त्याचीही देवकुली बांधली जाऊ लागली. याचे उदाहरण भूमरा येथील गुप्तकालीन देवालय होय. भूमरा हे गाव पूर्वीच्या नागोद संस्थानात उचहरा किंवा उन्चेरा नगराच्या पश्चिमेस १२ मैलावर आहे. सन १९२० मध्ये तेथील गुप्तकालीन देवळाचा शोध लागला. त्यानंतर राखालदास बॅनर्जी यांनी त्या ठिकाणी उत्खनन करून तेथील देवळाचे वर्णन केले आहे. ते देऊळ शंकराचे असून आता अगदी उध्वस्त अवस्थेत आहे. त्याच्या अवशेषात गजाननाची सुंदर मूर्ति सांपडली आहे.[१८] गजाननाने छोटे अधोवस्त्र नेसले असून तो एका जाडजूड आसनावर बसला आहे. अद्यापि त्याला मूषकलांछन प्राप्त झाले नसावे. कारण त्याच्याजवळ ते कोरले नाही. गजाननाने पायात पैंजण, बाहूत अंगद आणि हातात कङ्कण धारण केले आहे. त्याच्या गळ्यात कंठी आणि पोटावर उदरबंध आहे. शिवाय त्याने एक निष्कांचा हारही यज्ञोपवीतासारखा घातला आहे डोक्यावर रत्नजडीत मुकुट आणि मस्तकामागे प्रभावलय आहे. त्याचा एकच दात दाखविला आहे. दोन्ही हात आता भग्न झाल्यामुळे त्याने त्यात काय धारण केले होते हे सांगता येत नाही.

राखालदास बॅनर्जींनी उत्खनन करून सध्याच्या उध्वस्त देवालयाचा पूर्वीचा संभाव्य नकाशा काढला आहे. त्यात या गणपतीची देवकुली प्रस्तुत शिवालयाच्या द्वारमंडपा-(पोर्च) जवळ एका बाजूस दाखविली आहे. दुसऱ्या बाजूची देवकुली कार्तिकेयाची असावी, पण तेथे कार्तिकेयाची मूर्ति सापडली नाही.

### भूमरा येथील कोरीव लेख

भूमरा येथील देवालयावर कोरीव लेख नाही; तथापि त्याचा काळ अजमासाने ठरविण्यास एक साधन आहे. भूमरा गावाजवळ परिव्राजक आणि उच्चकल्प वंशातील राजांच्या राज्याची सरहद्द होती. त्या वंशातील अनुक्रमे हस्तिम् आणि शर्वनाथ या राजांनी परस्पर संमतीने भूमरा येथे एक मर्यादास्तंभ उभारला होता. त्यावर त्या दोघांचा नामनिर्देश करणारा लेख कोरला आहे.[१९] हे दोघेही राजवंश पूर्वी गुप्तांचे मांडलिक होते. त्यांच्या ताम्रपटात गुप्तसंवताचा निर्देश

१६. भारतीय ज्योतिःशास्त्राचा इतिहास, पृ. २१०–२१२.
१७. Winternitz, History of Indian Literature, Vol. III (German), p. 411.
१८. Memoirs of the Archaeological Survey, No. 16, Plate XV (a and b).
१९. Fleet, Gupta Inscriptions, p. 110.



अनुक्रमणिका








आहे. भूमरा येथील पूर्वोक्त स्तंभलेखात कालनिर्देश नाही, तथापि बृहस्पतीच्या द्वादशसंवत्सरचक्रातील महामाघ संवत्सराचा उल्लेख आहे. शर्वनाथाच्या ताम्रपटातील गुप्तसंवताची वर्षे १९१ ते २१४ आणि हस्तीच्या ताम्रपटातील वर्षे १५६ ते १९८ अशी ज्ञात झाली आहेत. त्यावरून गणित करून पाहता या दोन्ही राजांच्या कालातील संभवनीय समान वर्ष १८९ मध्ये महामाघ संवत्सर होते. तेव्हा तो स्तंभलेख गुप्त संवत् १८९ किंवा इ. स. ५०८–९ चा असावा.[१९]

भूमऱ्याचे शिवालय गुप्तकालीन पद्धतीचे असल्याने ते या कालाच्या जवळपास बांधले असावे असे अनुमान करण्यास हरकत नाही.

## उदयगिरि आणि भूमरा येथील गजाननाच्या मूर्तींची तुलना

उदयगिरीची सुमारे इ. स. ४०१ ची गणपतीची ओबडधोबड, ऊर्ध्वमेढ्र, नग्न आणि अलंकाररहित मूर्ति आणि भूमरा येथील सुमारे इ. स. ५०८ ची सुबक, वस्त्र नेसलेली, सालंकृत मूर्ति यामधील भेद लक्षात घेता गणपतीचा शिवसंप्रदायात प्रवेश आणि त्याची उपासना इ. स. ४५० ते ५०० या काळात झाली असे अनुमान करण्यास हरकत नसावी. त्यानंतर खिस्तोत्तर सहाव्या शतकाच्या आरंभी वराहमिहिराने आपल्या बृहत्संहितेत त्याच्या सध्यासारख्या मूर्तीचे पूर्वोक्त वर्णन केले हे उचितच आहे.

## कालिदासाच्या ग्रंथात गजाननाचा उल्लेख नाही

गजाननाच्या उपासनेच्या प्रारंभकालविषयक या चर्चेचा कालिदासकालाशी संबंध आहे. कालिदासाने आपल्या ग्रंथात कार्त्तिकेयाच्या जन्माचे व पराक्रमाचे वर्णन केले आहे पण गजाननाचा कोठेही उल्लेख केला नाही. तो गुप्तकालात होऊन गेला असल्यास या निर्देशाभावाची उपपत्ति कशी लावता, असा प्रश्न कित्येकदा विचारण्यात येतो. त्याचे उत्तर वरील चर्चेत सांपडेल. कालिदास द्वितीय चन्द्रगुप्त विक्रमादित्य याच्या आश्रयास होता असे आता बहुतेक विद्वान् मानतात. आम्हीही हे मत आपल्या 'कालिदास' ग्रंथात विविध मतांचे चिकित्सक परीक्षण करून आणि अनेक उपोद्बलक प्रमाणे देऊन सिद्ध केले आहे.[२०] चन्द्रगुप्ताचा काळ सुमारे इ. स. ३८० ते ४१३ हा मानण्यात येतो. तेव्हा स्थूलमानाने कालिदास इ. स. ४०० च्या सुमारास होऊन गेला असावा. अर्थातच इ. स. ४५० ते ५०० या काळात ज्याची उपासना समाजात प्रचलित झाली त्या गजाननाचा उल्लेखही त्याच्या ग्रंथात येत नाही याबद्दल आश्चर्य वाटावयास नको.

## या उल्लेखाभावावरून – कालिदासाचा काळ ठरविता येतो काय ?

काहींनी कालिदासाच्या ग्रंथातील गजाननोल्लेखाभावाचा उपयोग करून त्याचा काळ खिस्तपूर्व पहिले शतक ठरविण्याचा प्रयत्न केला आहे. त्यांचे म्हणणे असे की गजाननाची उपासना कुशाणकालातच प्रचलित झाली होती. अश्वघोषाच्या बुद्धचरितात (सर्ग १३ श्लो. १९ ते २१) बुद्धाच्या समाधीचा भंग करण्याकरिता माराने आणलेल्या सैनिकांचे वर्णन आहे त्यात. 'व्याघ्रर्क्षसिंहद्विरदानन', 'लंबोदर', 'वारणलम्बकर्ण' अशा सैनिकांचा उल्लेख आहे. हे उल्लेख गजाननाच्या मूर्तीवरून सुचलेले दिसतात. ज्या अर्थी कालिदासाच्या ग्रंथात गजाननाचा उल्लेख नाही त्या अर्थी तो अश्वघोषापूर्वी (सन ७८ पूर्वी) अर्थात खिस्तपूर्व पहिल्याशतकात होऊन गेला असावा.

पण हे प्रमाण भ्रामक आहे. अश्वघोषाच्या बुद्धचरितात वरील विशेषणे माराच्या एका विशिष्ट सैनिकाची म्हणून योजिलेली नाहीत. ती सर्व अनेकवचनी आहेत. तेव्हा त्या वर्णनात अश्वघोषाने आपल्या कल्पनाशक्तीस स्वैर सोडून अनेक अक्राळविक्राळ सैनिकांचे वर्णन केले आहे. 'द्विरदानन' शब्दाच्या प्रयोगावरून गजाननाचे अनुमान करावयाचे तर त्याच विशेषणातील 'सिंहानना'वरून त्या वेळी नरसिंहाची उपासना प्रचलित होती असे का मानू नये ? सारांश या प्रमाणात काही 'राम' नाही.

## अभावात्मक प्रमाण

कालिदासाच्या ग्रंथात गजाननाचा उल्लेख नाही हे प्रमाण अभावात्मक आहे. उल्लेखाभावाची अनेक कारणे संभवतात. कालिदासाचे 'कुमारसंभव' हे काव्य गजाननाचा वडील भाऊ कार्त्तिकेय याच्या वर्णनास

२०. कालिदास पृ. ३५–४४.



अनुक्रमणिका









विदिशेजवळील उदयगिरि येथील गणपतीची मूर्ति
[ खिस्तोत्तर पांचव्या शतकाचा पूर्वार्ध ]



पूर्वीच्या नागोद [ मध्य भारत ] संस्थानांतील
भूमरा येथील गणपतीची मूर्ति
[ खिस्तोत्तर सहावें शतक ]

अनुक्रमणिका







वाहिलेले. कालिदासकाळी गजाननाची उपासना प्रचलित असती तरी त्या काव्यात त्याचा उल्लेख येणे संभवनीय नव्हते. नाही तर कालविपर्यासाचा ढोबळ दोष झाला असता. इतर काव्यात प्रसंगाभावी गजाननाचा उल्लेख आला नसावा. तथापि मेघदूतातील रामगिरीपासून अल्के-पर्यंतच्या मार्गाच्या वर्णनात कालिदासाने गजाननाच्या देवळाचा उल्लेख कोठेही केला नाही हे ध्यानात घेण्यासारखे आहे. त्याने देवगिरी येथील कार्त्तिकेयाच्या मंदिराचे सुन्दर वर्णन केले आहे. ते मंदिर गुप्तकाली सुप्रसिद्ध असून त्याला गुप्तनृपतींचा उदार आश्रय असावा. गुप्तनृपति स्वतः परमभागवत किंवा विष्णू-पासक असले तरी देवगिरीच्या कार्त्तिकेयाला पूजित असावे. त्याच्या प्रसादाने कुमारगुप्त, स्कन्दगुप्त यासारख्या पुत्रांची त्याना प्राप्ति झाली अशी त्यांची श्रद्धा असावी म्हणून त्यानी त्यांना कार्त्तिकेयाची नावे ठेवलेली दिसतात.[२१] रामगिरीपासून अल्कापर्यंतच्या मार्गावर कालिदासाला गजाननाचे, एकही मंदिर दिसले नाही किंवा त्याचा उल्लेख करण्यासारखा प्रसंग आढळला नाही हे प्रमाण अभावात्मक असले तरी 'योग्यानुपलब्धि' प्रकाराचे आहे. त्यावरून त्याच्या काळी गजाननाची पूजा प्रचलित झाली नव्हती असे अनुमान काढता येईल. गुप्तकालीन गजाननाच्या मूर्तींवरून त्या अनुमानाचे समर्थनच होते हे मागे दाखविले आहे.

---

२१. संशोधनमुक्तावलि, सर ४, पृ. ५८–६५.

---










श्री. कृ. श्री. अर्जुनवाडकर

# ज्ञानेश्वरीतील स्थलविशेषांचा विमर्श : केतकरांचा गोंधळ

'नवभारत' मासिकाच्या ऑगस्ट ते ऑक्टोबर १९६३ या तीन महिन्यांच्या अंकात श्री. द. वें. केतकर यांनी ज्ञानेश्वरीच्या तिसऱ्या अध्यायातील काही ओव्यांच्या अर्थाचा विचार उपन्यस्त करून या संबंधीचे प्रा. मंगरूळकर[1] यांनी केलेले अर्थविवेचन 'अद्भुत, विक्षिप्त, भ्रमिष्ट, दूरान्वित, अनाहूत, निःसार, निर्मूल, बेलगामी, घरबसल्या वळकटीला टेकून केलेले,' इत्यादि इत्यादि, म्हणून त्याज्य ठरविले आहे; आणि विवाद्य पाठाच्या किंवा ग्रंथांशाच्या निर्णयाविषयीच्या स्वसंमत 'कसौट्या' सांगून त्यांच्या आधाराने काही ओव्यांच्या प्रामाण्याचे समर्थन केले आहे. हा सर्व प्रतिवाद केतकरांनी स्वतःच्या वैशिष्ट्यपूर्ण पद्धतीने (या पद्धतीचे स्वरूप वरील अवतरणचिन्हांकित शब्दांवरून काहीसे कळून येईल!) केला असून तसा तो करणे एक तर त्यांना 'विद्यार्थ्यांच्या हितासाठी गळी' पडले आहे, आणि दुसरे म्हणजे 'विद्याप्रेम, नानाविषयव्यासंग व उत्साह या गुणांनी संपन्न असे प्राध्यापक' असलेल्या मंगळूरकररूपी 'सीझर'पेक्षा ज्ञानेश्वररूपी 'रोमवर'वर त्यांचं प्रेम अधिक असल्यामुळे अनावर झाले आहे. परहिताची कळकळ आणि प्रेमादर यापोटी माणूस पुष्कळ वेळा अपरिमित त्याग करतो, असा अनुभव आहे. केतकर हे या अनुभवाला अपवाद ठरलेले नाहीत. त्यांनी प्रस्तुत लेखात तर्क, शास्त्र, औचित्य, लाघव, पूर्वापरसंगति, शिष्टाचार, तारतम्य, विवेक, अशा सर्वच गोष्टींचा त्याग केला आहे. एवढेच नव्हे, तर पहिल्या दोन लेखात अंगिकारलेल्या साक्षात् मूलस्थलनिर्देशपूर्वक प्रतिवादाच्या भूमिकेचाही तिसऱ्या लेखात त्याग करून उपस्थित अदूरस्थ व्यक्तीशी आकाशभाषित करण्यासारखा अलौकिक प्रयोग उभा केला आहे. या प्रयोगाचे मूल्यमापन, एखाद्या गोष्टीच्या नुसत्या नवीनतेमुळे देखील ज्यांचे हृदय हेलावते, असे विदग्ध करणार असतील तर करोत. मला केतकरांच्या लेखातील दोनच गोष्टींचा सध्या विचार करावयाचा आहे : (१) उपन्यस्त ओव्यांचे अर्थ आणि (२) पाठभेदांचे बलाबल.

## 'कामधेनूचे दुभते'

विवाद्य ओवीतील[2] 'कामधेनूचे दुभते' या शब्दांचा स्वसंमत अर्थ मंगरूळकरकेळकरांनी 'कामधेनूचे दुभते अपत्य' अशा पदपूर्तीने 'नंदिनी' असा केला आहे; आणि केतकरांच्या मते तो त्यांनी 'कल्पित व्याकरण व कृत्रिम व्युत्पत्ति[3] यांच्या वाकळीत पूर्ण गुरफटल्यामुळे' केला आहे. स्वतः केतकरांना या शब्दांचा अर्थ 'कामधेनु हेच दुभते (= दुभते जनावर, गाय)' असा घेणे प्रशस्त वाटते; आणि असा अर्थ करण्यास 'देहाची नाव, भुजांची वल्ही, हृदयस्थाचा नावाडी, संसाराचा सागर' हे अन्य शब्दांच्या संदर्भातील सदृश प्रयोग आणि 'शास्त्रांची दुभती'[4] हा खुद्द 'दुभते' या शब्दाच्या संदर्भातला ज्ञाने-

१. वस्तुतः, केतकरांनी ज्या पुस्तकांतील प्रतिपादनाचा प्रतिवाद केला आहे, ते 'ज्ञानेश्वरी : तिसरा अध्याय' हे पुस्तक अरविंद मंगरूळकर आणि विनायक मोरेश्वर केळकर या दोघांनी संपादिले आहे. त्यातील प्रतिपादनाचा परामर्श पहिल्याच संपादकाच्या नावाने करणे हे दुसऱ्या संपादकाला अन्यायकारक आहे. असे करण्यात केतकरांनी 'प्राध्यापकीय अर्थ' यासारखे उपहासगर्भ शेरे पेरण्याची सोय साधली असली, तरी स्वतःच्या कलुष-विकृत दृष्टीचाही पुरावा निर्माण करून ठेवला आहे.

२. 'हां गा कामधेनूचें दुभतें । आणि दैवें जाहलें आपैतें ।
तरि कामनेची कां तेथें । वाणि कीजे ॥' ३·२२.

३. व्याकरणाचे कल्पितत्व आणि व्युत्पत्तीचे कृत्रिमत्व याविषयीच्या आपल्या कल्पना केतकरांनी विवाद्य विषयाच्या संदर्भात जरा स्पष्ट केल्या असत्या, तर बरे झाले असते.

४. 'या चि लागि सुमती । जोडीति तपसंपत्ती ! शास्त्रांचीं दुभतीं । पोसिती घरीं ॥' १३. ११२५.



अनुक्रमणिका







श्वरीतला प्रयोग ही त्याना उपोद्वलक प्रमाणे वाटतात. या भरभक्कम प्रमाणांवर विसवून केतकरांनी अशी निरुत्तर करणारी प्रसंगापत्ति मांडली आहे की, 'कामधेनूला कन्या होती म्हणून प्राध्यापक वचावले. पण आता या शास्त्रांना कन्या कोठून आणणार!' (कारण शास्त्रे पडली अस्त्री-अपुरुष!)

## षष्ठी आणि सामानाधिकरण्य

केतकरांचा हा विनोद काही वाईट नाही; पण त्यानी दिलेल्या प्रमाणांनी समाधान अडाण्यांचेच झाले तर होईल, व्युत्पन्नाचे होणार नाही. कारण व्युत्पन्नांच्या लगेच लक्षात येईल की, केतकरांनी दृष्टान्त उपन्यस्त केले आहेत, ते सर्व रूपक अलंकाराचे आहत; आणि रूपकांत षष्ठीने अभेदाचा बोध हा मराठीत शतकानुशतकाच्या प्रयोगाने सिद्ध आहे. 'देहाची नाव' हे रूपक आहे, —यात 'देह' प्रकृत, विषय, उपमेय; 'नाव' अप्रकृत, विषयी, उपमान. तीच गोष्ट अवशिष्ट अंगरूपकांची, आणि 'शास्त्रांची दुभती' याचीही दार्ष्टांतिक प्रयोगातली 'कामधेनु' आणि 'दुभते' (=गाय) ही काय अशी उपमेय—उपमाने आहेत? 'कामधेनु दुभते' हे चेतन[५] असे विशेष-सामान्य पदार्थ आहेत, व्यक्ति-जाति आहेत. चेतन व्यक्ति आणि जाति यांच्या बोधक पदांचे षष्ठीने सामानाधिकरण्य (अभिन्नत्व, अपृथक्त्व) बोधित होत नाही. होत असते तर 'ऐरावताचा हत्ती, वाल्मीकीचा कवि, विक्रमादित्याचा राजा' असेही प्रयोग समंजस ठरले असते. अर्थचर्चेत इतक्या गोष्टींचे अनुसंधान ठेवावे लागते;[६] नुसती षष्ठी पाहून चालत नाही. असले नुसत वरवरचे साम्य पाहून काढलेले निष्कर्ष 'यस्य षष्ठी चतुर्थी च विहस्य च विहाय च' सत्त्ल्या निष्कर्षाहून अधिक योग्यतेचे ठरत नाहीत. असे असूनही मंगरूळकर-केळकरांच्या अर्थातले व्याकरण 'कल्पित' (म्हणजे काय?), केतकरांच्यां अर्थातले व्याकरण अकल्पित (वेगळ्या अर्थाने अकल्पित आहे खरे!), त्यांच्या अर्थामुळे विद्यार्थ्यांचे अहित, यांच्या अर्थामुळे विद्यार्थ्यांचे हित[७], इत्यादि समजावयाचे आहे; कारण मंगरूळकर-केळकरांनी अर्थ 'घरबसल्या वळकटीला टेकून' लिहिला आहे, आणि केतकरांनी बहुधा देवळात बसलेल्या ज्ञानेश्वरांप्रमाणे दगडी खांबाला टेकून किंवा योग्याप्रमाणे 'शुचौ देशे' आणि 'समं कायशिरोग्रीवं धारयन्नचलं स्थिरः। संप्रेक्ष्य नासिकाग्रं स्वं दिशश्चानवलोकयन्॥' अशा कोणत्या तरी पद्धतीने लिहिला आहे! संबद्ध-असंबद्ध मुद्द्यांचा काय हा गोंधळ! असल्या या गोंधळासाठी केतकरांनी जागोजाग विद्यार्थ्यांचे हित, ज्ञानेश्वरांविषयींचा आदर या गोष्टींना इरेला घालून 'कडक, प्रखर' लिहिण्याबद्दल आलंकारिक दिलगिरी प्रदर्शित केली आह. वादात कडक, प्रखर, लिहावे; पण पतिपाद्य तरी शास्त्रशुद्ध असू द्यावे. केतकरांच्या लिहिण्यात—नुसतात्र कडकपणा आहे, दूषणांचा सुकाळ आहे; शास्त्र बिस्त्र काही नाही.

## 'दुभते' म्हणजे दूध

शास्त्राची इतकी मानखंडना न करिता प्रस्तुत ओवीचा पुनर्विचार करावयाचा झाल्यास 'दुभते'

---

५. अचेतन व्यक्ति—जातींचा षष्ठीने सामानाधिकरण्यात्मक निर्देश मराठीत आढळतो. जसे: 'अशोकाचे झाड; गीतेचे पुस्तक' इत्यादि.

६. राजवाड्यांनी एका ठिकाणी म्हटले आहे की, 'प्रश्न दोनतीन शब्दात थोडक्यात करता येतो, परंतु उत्तरे देण्यास प्रश्नाच्या शंभरपट जागा लागते. तशात प्रश्न करणारा जर त्या विषयातला अधिकारी नसेल, तर त्याला केवळ मूळ तत्त्वेच शिकविण्याचा व एकंदर उत्तराच्या सव पायऱ्या साद्यंत समजावून सांगण्याचा प्रसंग ओढवतो.' (राजवाडे लेखसंग्रह भाग ३, पृ. ३४.) असाच प्रसंग केतकरांच्या बाबतीत उद्भवला आहे; कारण त्यांना रूपक, लक्षणा, षष्ठ्यर्थ इत्यादि साहित्य-व्याकरणशास्त्रातले अनेक विषय समजावून देणे 'गळी पडत आहे'.

७. 'विद्यार्थ्यांच्या हितासाठी लिहिणे गळी पडत आहे,' या केतकरीय विधानात असा अभिप्राय गर्भित आहे की, मंगरूळकर (—केळकर) हे विद्यार्थ्यांसाठी (प्रौढ अभ्यासकांसाठी नव्हे,) ज्ञानेश्वरीचे विवेचन करण्यास प्रवृत्त झाले आहेत. पण असे गृहीत करण्यास त्यांच्या पुस्तकात कोठेही आधार नाही, आणि शिवाय त्यांच्या पुस्तकातील विवेचन काही काही ठिकाणी विद्यार्थ्यांच्या आवाक्याच्या आणि अपेक्षेच्या बाहेरही आहे.

याचा ( मंगरूळकर, केळकरांनी नमूद करून उपेक्षिलेला ) 'दूध' हा अर्थ घेऊन 'कामधेनूचे दुभते' म्हणजे 'कामधेनूचे दूध' अर्थात् लक्षणेने 'कामधेनूचे वरदान' असा अर्थ सुचविता येण्यासारखा आहे. तो केतकरांनी सुचविला असता (-मात्र 'देहाची नाव' असल्या प्रयोगाची साक्ष न काढता, म्हणजेच 'कामधेनु हेच दूध' असला काही उच्छृंखल फलितार्थ न मांडता ), तर त्यांनी लेखांसाठी केलेल्या श्रमाचे काही तरी सार्थक झाले असते; आणि ज्ञानेश्वररूपी 'रोम' वरील त्यांच्या प्रेमाच्या डोळसपणाचा काही तरी पुरावा उपलब्ध झाला असता. पण केतकरांनी असले काही करण्यात बुद्धि शिणविण्याचे टाळून 'प्रेम आंधळे' असल्याचा युगानुयुगांचा प्रायिक अनुभव मात्र दृढतर केला आहे.

## वैद्यु पथ्य वारुनि जाये

आता दुसरी ओवी. या स्थळी मुख्य प्रश्न पाठभेदाविषयीचा असून विशिष्ट पाठाच्या समर्थनासाठी अर्थाचा मुद्दा उपस्थित होतो. राजवाडेपाठ 'पथ्य' असा असून गोपाळाश्रमपाठ 'अपथ्यु' असा आहे. केतकरांच्या मते यापैकी पहिला त्याज्य आणि दुसरा स्वीकार्य आहे. याची त्यांनी दिलेली कारणे पाल्हाळ वजा करिता अशी आहेत :

( १ ) ज्ञानेश्वर, तुकोबा आणि शिष्ट यांच्या मते वैद्य पथ्य पाळावयास आणि अपथ्य टाळावयास सांगत असतो. 'शुद्धीवर असलेला वैद्य आपण स्वतःच नेमून दिलेले "पथ्य" कटाक्षाने वर्ज्य करा असल बावळट विधान करणे शक्य नाही.' असे विधान त्याला करावयास लावल्यास ज्ञानेश्वर वदतोव्याघाताच्या दोषाला पात्र ठरतील.

( २ ) 'अपथ्यु वारुनि' याचा प्रकृतातील निःशेष-कर्मवारणाशी सुखाने आणि स्वाभाविकपणे मेळ बसतो; 'विष सुये' याचा प्रकृतातील 'संग्राम करण्याविषयीच्या' प्रोत्साहनाशी मेळ बसतो.

( ३ ) गोपाळाश्रमाच्या पाठाला त्यांची एकनिष्ठ व्यासंगधारा, ज्ञानेश्वरीशी तादात्म्यवृत्ति, अनुभूतिजन्य विवेकाविष्ट तारतम्य, अनेक पारायणे, अनेक प्रती मेळविणे, काशीला जाणे, तेथ गंगामाईच्या कांठी संशोधन करणे, या आणि अशा अन्य गोष्टींचे पाठबळ आहे. 'नानाछंदव्यापृत आणि 'छिन्नभिन्न व्यासंगवृत्ती'चे जे सांसारिक, त्यांनी स्वीकारलेल्या पाठाला हे पाठबळ नाही. 'अतृतीय संशोधक' गोपाळाश्रमाची योग्यता–स्थान आणि ज्ञान–लाभण्यास सांसारिकांना बरेच जन्म घ्यावे लागतील.

( ४ ) 'अपथ्यु' हा पाठ गोपाळाश्रमांना 'सुचलेला' नव्हे; प्रत्यक्ष ज्ञानदेवाभिप्रेत असा हा जुना पाठ गोपाळाश्रमांनी शोधून काढून कृपेने उपलब्ध करून दिला आहे. 'सुचलेला' पाठ घ्यावयाचा तर त्याकरिता काशीला जावे लागत नोही.'

( ५ ) 'पथ्य' हा पाठ अन्य सर्व उपलब्ध प्रतीत असणे आणि 'अपथ्यु' हा पाठ एकट्या गोपाळाश्रमप्रतीत असणे यामुळे पहिला शुद्ध आणि दुसरा अशुद्ध ठरत नाही; कारण प्रतींच्या संख्येचा शुद्धाशुद्धतेशी संबंध नाही. आणि असला, तरी गोपाळाश्रमांना उपलब्ध झालेल्या आणि कदाचित् आज नष्ट झालेल्या, प्रतीत हा पाठ असला पाहिजे; त्याशिवाय त्यानी तो नोंदलेला असणे शक्य नाही. आजही 'माहिष औदासीन्य' सोडून उपलब्ध प्रतींखेरीज ज्ञानेश्वरीच्या अन्य प्रतींचा स्वतंत्रपणे शोध करणे आवश्यक आहे.

## केतकरांनी दिलेल्या कारणांचा परामर्श :

### 'वैद्याचे कर्तव्य'

( १ ) वैद्य पथ्य पाळावयास आणि अपथ्य टाळावयास सांगत असतो, हे उघड सत्य पटवून देण्याची आणि त्यासाठी ज्ञानेश्वर-तुकोबा वगैरेंची साक्ष काढण्याची काहीच आवश्यकता नाही. पण जेथे प्रकृताची असाधारणता किंवा अस्वाभाविकता हीच सांगण्याचा हेतु आहे, तेथे दाखल्यात तपशील काय स्वाभाविक किंवा वास्तविक असा येईल ? प्रस्तुत ओवी ज्या संदर्भात आली आहे, तो संदर्भ असा आहे की, अर्जुनाला मित्रभावानें हितात प्रवृत्त करणे हे कृष्णाचे कर्तव्य असताना ते न करिता तो उलट त्याला अहितात– घोर कर्मात, संग्रामात – प्रवृत्त करीत आहे, असा अर्जुनाचा आरोप आहे; आणि याने आपले भले होणार नसल्याचे अर्जुन सूचित करीत आहे. कृष्णाच्या या विचित्र

---

८. वैद्यु पथ्य वारुनि जाये । मग विष आपणचि सुये ।
तरि रोगिया कैसेनि जिये । सांघें मज ॥' ३-८.

वागण्यातील असमंजसता ठसविण्यासाठी वैद्याचा दाखला आला आहे. पथ्य पाळावयास सांगून, औषध देऊन, रोग्याला वाचविणे हे वैद्याचे कर्तव्य, ते न करिता जर पथ्य टाळावयास सांगून विष देऊ लागला, तर रोगी वाचेल कसा ? म्हणजे या ठिकाणी वैद्याने पथ्य वारणे आणि विष दण या दोन्ही कल्पित कारणापत्ति असून रोगी न वाचणे ही कल्पित कार्यापत्ति आहे. यापैकी 'विष देणे' ही कल्पित कारणापत्ति पतकरत असताना 'पथ्य वारणे' ही तसलीच कल्पित कारणापत्ति न पतकरणे, आणि पतकर-पक्षी वदतोव्याघातादि दोष उद्भावित करणे,– हे सर्व केतकरांना कसे काय जमते कोणास ठाऊक ! 'पथ्य वारुनि जाये' यात जर ज्ञानेश्वरांवर वदतोव्याघात कोसळत असेल तर 'विष आपण चि सुये' यात तो कोसळण्याचा कसा राहतो ? 'शुद्धीवर असलेला वैद्य' हा 'पथ्य वर्ज्य करा,' असले बावळट विधान करील हे जर अशक्य तर असा वैद्य रोग्याला विष देण्याचे बावळट कृत्य करील हेही तितकेच अशक्य आहे. असे असताना केतकर वद्याला पहिल्या बावळटपणाची मनाई आणि दुसऱ्याची माफी कोणत्या तत्त्वाला अनुसरून करतात, हे काही कळत नाही. 'वैद्य पथ्य वारील तरी कसा ?' असा प्रश्न विचारणारे केतकर 'विद्या ददाति विनयं सा चेदविनयप्रदा । किं कुर्मः क्व प्रयास्यामो मातैव गरदा यदि ॥' हे सुभाषित ऐकून 'विद्या अविनय देईलच मुळी कशी ? माता विष घालीलच मुळी कशी ?' असलेच प्रश्न विचारणार काय ? विचारणार असतील तर त्यांच्या अरसिकतेपुढे लोटांगणच घातले पाहिजे ! आणि असे 'असंबद्ध प्रलाप' काढण्याची सवय असलेल्या कवींना केतकरांपासून सावध राहण्याचा इशारा दिला पाहिजे. पण इतक्या इतर लोकांनी खटाटोप करण्यापेक्षा एकट्या केतकरांनीच जर थोडा अलंकारशास्त्राचा परिचय करून घेतला, तर ते अधिक व्यवहार्य ठरेल.

**'आधीच्या ओवीशी मेळ'**

(२) 'अपथ्यु वारुनि' याचे केतकर सांगतात तसे 'हां गा तू चि कर्म अशेष । निराकरिसि निःशेष' या पूर्वीच्या अर्ध्या ओवीशी समीकरण मांडले, तर 'अशेष कर्म' आणि 'अपथ्य' तसेच 'निराकरिसि' आणि 'वारुनि' या जोड्या जुळतात असे दिसते, हे खरे. पण नुसते वरवरचे साम्य पाहून अशा जोड्या जुळविण्याचे फळ मागच्या 'कामधेनूचे दुभते' आणि 'देहाची नाव' या जोड्या जुळविल्याने झालेल्या घोटाळ्यापेक्षा फारसे वेगळे ठरणार नाही. याचे कारण असे की, पहिल्या पांच ओव्यांत अर्जुनाचा कृष्णावर आरोप विसंगत बोलण्याचा आहे; तर सहावीपासून पुढच्या काही ओव्यात आरोप विश्वासभंगाचा आणि कर्तव्यभ्रष्टतेचा आहे. 'नैष्कर्म्याची स्तुति करतोस आणि घोर कर्मात प्रवृत्त करतोस,' यांत विसंगतीचा अभिप्राय आहे; 'मित्र म्हणवत असून फसवतोस, अकार्य करवतोस,' यात फसवणुकीचा, कर्तव्यभ्रंशाचा अभिप्राय आहे. दुसरी ओवी आणि चौथ्या-पाचव्या ओव्यांचे पूर्वार्ध यांचा एक गट होतो; त्यात 'नैष्कर्म्यप्रशंसा' ही विसंगतीची एक कोटि आली आहे. तिसरी ओवी आणि चौथ्या–पाचव्या ओव्यांचे उत्तरार्ध याचा दुसरा गट होतो; त्यात 'घोर कर्मात प्रवर्तन' ही विसंगतीची दुसरी कोटी आली आहे.'[१०] येथपर्यंत विसंगतीचा आरोप पूर्ण झाला. या

---

९. उदाहरणार्थ :–

'उभौ यदि व्योम्नि पृथक् प्रवाहावाकाशगङ्गापयसः पतेताम् ।
तदोपमीयेत तमालनीलमामुक्तमुक्तालतमस्य वक्षः ॥' – शिशुपालवध ३.८

'असितगिरिसमं स्यात् कज्जलं सिन्धुपात्रे
सुरतरुवरशाखा लेखनी पत्रमुर्वी ।
लिखति यदि गृहीत्वा शारदा सर्वकालं
तदपि तव गुणानामीश पारं न याति ॥' शिवमहिम्नः स्तोत्र ३२.

१०. पहा :–

'तेथ कर्म आणि कर्ता । नुरे चि पल्हातां ।
ऐसें मत्त तूझें अनंता । निश्चित जरि ॥ २ ॥








विसंगतिपूर्ण बोलण्याने ऐकणाऱ्याच्या मनात मोह आणि अविवेक उत्पन्न केल्याचा आरोप सहाव्या ओवीत आहे; आणि त्यामुळे हे बोलणे 'उपदेशु' नसून 'उपभ्रंशु' असल्याचा आरोप सातवीत आहे. हे दोन्ही आरोप म्हणजे पर्यायाने विश्वासभंगाचाच आरोप होय. यात २ ते ५ या ओव्यात दाखविलेल्या विसंगतीच्या दोन कोटि आलेल्या नाहीत; आणि नववीपासून पुढच्याही ओव्यात त्या आलेल्या नाहीत, मग मध्ये आठवीतच त्या अकस्मात् कशा येतील ? 'अपथ्यु वारुनि' असा पाठ स्वीकारण्यात पुन्हा विसंगतीचा मुद्दा उपस्थित होतो. त्याने नवे असे काहीच फळ पदरात पडत नाही; उलट पथ्यवारण आणि विषदान या दोन समुच्चित कारणामुळे दृढ होणारी जी रोग्याच्या जीवनाची अशक्यता, ती पहिले कारण गळल्यामुळे आणि त्याविरुद्ध गोष्ट प्रविष्ट झाल्यामुळे कमकुवत होते. शिवाय प्रवाहभंग होतो. ही गोष्ट तर स्वतः केतकरांनीच सांगितलेल्या 'प्रवाह सामरस्य' या 'कसौटी'ला विरुद्ध जाते; आणि ही सबंध विवाद्य ओवीच प्रक्षिप्त ठरण्याचा प्रसंग उद्भवतो ! म्हणजे असे झाले की, केतकर 'अपथ्यु' हे एक पद प्रामाणिक ठरविण्यास निघाले, आणि त्या पदासकट सगळी ओवीच नकळत प्रक्षिप्त ठरवून मोकळे झाले !! अशी घटना काव्यात 'विषम' अलंकार[११] ठरत असली, तरी शास्त्रात तो भोंगळपणा ठरतो.

याप्रमाणे जर 'अपथ्यु वारुनि' हा पाठ आणि त्याचा प्रकृत 'कर्म निराकरिसि' याच्याशी दाखविलेला संबंध युक्त नसेल, तर 'पथ्य वारुनि' या पाठाचे प्रकृत तरी कोणते समजावयाचे ? 'पथ्य' याचे प्रकृत 'नैष्कर्म्य', ज्याची प्रशंसा कृष्णाने केली असल्याचे दुसरी ओवी आणि चौथ्या-पांचव्या ओव्यांचा पूर्वार्ध, यात अर्जुनाने सांगितले आहे. तेव्हा पथ्यवारण म्हणजे नैष्कर्म्यवारण, आणि विषदान म्हणजे घोरकर्मप्रवर्तन. हे नैष्कर्म्यवारण कृष्णाने कोठे केले ? 'मा ते सङ्गोऽस्त्वकर्मणि' (२·४७) यात, म्हणजे 'जे न संडिजे तुआं आपुले । विहित कर्म ॥' (२.२६५) यात. ('न संडिजे' यात कर्मत्यागाचे 'वारण' आहे.) आणि विषदान कोठे केले ? 'कर्मण्येवाधिकारस्ते' (२·४८) यात, म्हणजे 'तुज उचित होये आता । स्वकर्म हे ॥' (२.२६४) यात, आणि अनेक युद्धप्रवर्तक वचनात. किंबहुना, कर्मप्रवर्तक अथवा युद्धप्रवर्तक वचनात नैष्कर्म्यवारण ओघानेच येते; नैष्कर्म्यवारणाचा स्वतंत्र आधार शोधण्याची आवश्यकता नाही.

## 'गोपाळाश्रमांची साधना'

(३) गोपाळाश्रमांविषयींचा श्रद्धादर हा केतकरांचा खाजगी विषय आहे; तो त्यांनी शास्त्रीय पाठ- अर्थ-चर्चेत आणू नये. शास्त्र हे न्यायालय आहे. न्यायालयात निर्णय प्रमाणांनी ठरतात; श्रद्धादरांनी नव्हे. श्रद्धादरांचा उपयोग अध्यात्मसाधनेत होईल; ग्रंथार्थ निर्णयात होणार नाही. शास्त्रचर्चेत सर्व वादी समान असतात; कोणी थोर नाही की कोणी सान नाही. येथे मान आहे तो तर्काला, प्रमाणाला, संगतीला, सर्वस्पर्शितेला; वयाला किंवा साधनेला नाही. त्यामुळे 'लहान तोंडी मोठा घास' हे केतकरांनी उपस्थित केलेले व्यवहारातले नीतिवचन शास्त्रात सर्वस्वी आगंतुक ठरते. अभ्यास श्रीकाशी येथे केला की श्रीपुणे येथे, श्रीगंगामाईच्या तीरी केला की श्रीमुठामाईच्या, घरबसल्या वळकटीला टेकून केला, की दगडी खांबाला टेकून केला,

तरि मातें केवि हरी । ह्मणसि संग्रामु करी ।
इये लाजसि ना घोरी । कर्मी सूतां ॥ ३ ॥
हां गा तूं चि कर्म अशेष । निराकरिसि निःशेष ।
आणि मजकरविं हिंसक । करवीसि कां ॥ ४ ॥
तरि हें विचारीं हृषीकेशा । तूं मानु नेंदसि कर्मलेशा ।
आणि एसणी हे हिंसा । करवीतासि ॥ ५ ॥'

११. पहा : 'कर्तुः क्रियाफलावाप्तिर्नैवानर्थश्च यद्भवेत् ।' (काव्यप्रकाश १०·४०.)
उदाहरण : 'सिंहिकासुतसंत्रस्तः शशः शीतांशुमाश्रितः ।
जग्रसे साश्रयं तत्र तमन्यः सिंहिकासुतः ॥'



अनुक्रमणिका






की नदीत आकंठ जलात उभे राहून केला, –इत्यादि गोष्टी शास्त्रचर्चेत अप्रस्तुत आहेत. त्या उपस्थित करून केतकरांनी शास्त्र आणि साधना याविषयीचा आपल्या मनातला गोंधळ मात्र चव्हाट्यावर मांडला आहे. ज्ञानेश्वरीचा पाठ किंवा अर्थ जो शास्त्रमर्यादेने ठरेल, त्यात खुद्द ज्ञानेश्वरांना देखील स्वैरपणे फिरवाफिरव करिता येणार नाही; मग गोपाळाश्रमांची काय कथा![१२] ज्ञानेश्वरांनी ज्ञानेश्वरी रचून हातावेगळी केली, प्रसाराला मुक्त केली, त्या क्षणी त्यांचा ग्रंथावरचा ताबा संपला. त्यानंतर ग्रंथाचा अर्थ ठरणार, तो भाषेच्या प्रकृतीनुसार व्याख्यानतत्त्वांच्या अनुरोधाने ठरणार. मग तो कदाचित् ज्ञानेश्वरांना अभिप्रेत नसला, तरी तसाच ठरणार. तो फिरवावयाचा झाल्यास नवी तुल्यबल प्रमाणेच फिरवू शकतील. तीच गोष्ट पाठभेदाच्या बाबतीत. याला केतकर 'उद्धट'पणा म्हणणार असतील, तर 'न हि श्रुतिशतमपि शीतोऽग्निरप्रकाशो वेति ब्रुवत् प्रामाण्यमुपैति,' असे विधान करणाऱ्या शंकराचार्यांना महाउद्धट म्हणण्याची तयारी त्यांना करावी लागेल. तीही त्यांनी केल्यास त्याना शास्त्राशी काही कर्तव्य नाही हे स्पष्ट होईल; आणि मग त्यांच्याशी शास्त्रचर्चा करण्याची इतरांनाही काही आवश्यकता राहणार नाही. मुख्य गोष्ट ही की, आपणाला ग्रंथार्थनिर्णय करावयाचा आहे की अध्यात्मसाधना, हे प्रथम केतकरांनी स्वतःशी ठरवावे; आणि यापैकी पहिल्या पर्यायाला त्यानी होकार दिल्यास त्यात अध्यात्मसाधनेचे मुद्दे आणण्याचे बंद करावे. ग्रंथचर्चेत अध्यात्मसाधना निर्णायक वाटत असेल, तर केतकरांनी आपल्या लेखात प्रतिपक्षाचे खंडन करण्यासाठी इतर युक्तिवादांचा पसारा कशाला मांडला हेच कळत नाही. 'प्रतिपक्षाचे म्हणणे गोपाळाश्रमांच्या मताविरुद्ध असल्यामुळे त्याज्य आहे,' एवढ्या एकाच वाक्यात त्याना लेख पूर्ण करता आला असता. या सगळ्याचा अर्थ असा नव्हे की, मला गोपाळाश्रमांबद्दल अनादर आहे. वर उद्धृत केलेले विधान करणारे जे शंकराचार्य, त्याना श्रुतीबद्दल अनादर आहे असे म्हणण्याचे धाष्टर्य केतकरांनाही बहुधा करवणार नाही.

याप्रमाणे गोपाळाश्रमांची सुद्धा अध्यात्मसाधना पाठनिर्णयाच्या चर्चेत अप्रस्तुत ठरल्यावर इतरांच्या किंवा केतकरांच्या स्वतःच्या साधनेचा काय पाड! त्यामुळे त्यांनी या संदर्भात साखरे, बंकट, भिडे, दाढीवाले केशवराव खरे यांना साक्षीसाठी हेलपाटा देऊन उगाचच शिणवले, असे म्हणणे भाग आहे. त्यातही दाढीवाले श्री. केशवराव[१३] खरे यांच्याकडून स्वतःला मिळालेली शिफारसपत्रे मांडून स्वतःच्याही श्रेष्ठ अधिकाराचा जो दावा त्यांनी आडवळणाने सूचित केला आहे, तो तर सर्वस्वी अप्रस्तुत ठरतो. अध्यात्मसाधनेने येणारा अधिकार या वादात गणावयाचा झाला, तर खुद्द केतकरांच्याच पंचाईत होण्याचा संभव आहे. कारण त्यांच्या प्रतिपक्ष्यांपैकीं मंगरूळकर हे 'सांसारिक', 'नानाछंदव्यापृत' वगैरे वगैरे असले, तरी केळकर हे नैष्ठिक ब्रह्मचारी असून श्रवणमननादि साधनेत वर्षानुवर्षे व्यतीत केलेले आहेत.[१४] त्यांच्या इतक्या साधनेचा दावा

---

१२. अशी प्रमाणमर्यादा सर्वच शास्त्रात सार्वभौम असते; आणि शास्त्रनिष्ठ शास्त्राभ्यासक तिचा मानही राखतात. शिवाजीच्या जन्मतिथीच्या वादात स्वमताचे समर्थन करीत असताना महामहोपाध्याय पोतदार म्हणत असतात की, 'या बाबतीत खुद्द शहाजीदेखील वेगळे काही सांगू लागला, तरी मी ऐकणार नाही; कारण माझ्याजवळ लेखी पुरावा आहे.'

१३. दाढीवाले श्री. केशवराव खरे हे माझ्याही परिचयाचे आहेत. गेली तीस-पस्तीस वर्षे ते बेळगाव येथे माझ्या वडिलांकडे येत-जात असून त्यांनी आम्हा भावंडांना आमच्या लहानपणी अंगाखांद्यावरही खेळविले आहे आणि आम्हीही त्या वेळी त्यांच्या दाढीचे केस ओढले आहेत. अलीकडे मात्र काही वर्षे ते काही कारणामुळे उन्मनी अवस्थेत गेले आहेत, म्हणजे लौकिक भाषेत सांगावयाचे झाल्यास भ्रमिष्ट झाले आहेत. केतकरांना शिफारसपत्र त्यानी या अवस्थेपूर्वी दिले असावे, अशी आशा आहे.

१४. ही गोष्ट खुद्द केतकरांनाही माहीत आहे, असे समजते. या पक्षी, त्यांनी आपल्या लेखात अ–प्राध्यापक केळकरांचा उल्लेख गाळला, तो केवळ 'प्राध्यापकीय अर्था'वर ताशेरे झाडण्याची आपली हौस फेडून घेण्यात येणारी अडचण टाळण्यासाठी, असे म्हणणे भाग आहे.

केतकरांना स्वतःच्या बाबतीत करता येईल असे वाटत नाही. पण केतकरांच्या सुदैवाने केळकर हे ग्रंथार्थचर्चेत असल्या गोष्टींचा मुद्दा आणीत नाहीत.

**' पाठ सुचलेला नव्हे; शोधलेला '**

( ४ ) 'अपथ्यु' हा पाठ गोपाळाश्रमांना जुन्या पोथीतच उपलब्ध झाला होता, या गोष्टीला प्रमाण त्यांनी स्वतः केलेल्या प्रतिज्ञेहून अन्य काही दिसत नाही; कारण तुलना करून पाहता त्यांनी स्वीकारलेले पाठ सांप्रदायिकांच्या पाठांहून प्रायः भिन्न नाहीत. या पाठांहून राजवाडे प्रतीतले पाठ भाषादृष्ट्या जुने आहेत. तथापि 'अपथ्यु' हा पाठ गोपाळाश्रमांनी 'सुचविलेला' नव्हे हे मान्य केले तरी असे म्हणावयास अवसर राहतो की, तो त्यांनी ज्या कोणत्या पोथीतून घेतला असेल, त्या पोथीत तो प्रमादाने किंवा संस्करणाने ( emendation-ने ) आला असण्याचा संभव आहे. ( एरवी, आजच्या उपलब्ध प्रतीत अन्यत्र कोठेच सांप्रदायिकांच्या परंपरेतसुद्धा— 'अपथ्यु' हा पाठ नाही, हे कसे ? ) पण हा संभवाचा मुद्दा बाजूला ठेवून 'अपथ्यु' आणि 'पथ्य' हे दोन्ही पाठ लिखित परंपरेने उपलब्ध म्हणून समबल मानले, तरी दुसऱ्या कारणमीमांसेत आलेल्या प्रमाणामुळे 'पथ्य' या पाठाचे पारडे जड होऊन तो ग्राह्य ठरतो. याउपरही नवे काही प्रबल प्रमाण उपलब्ध होऊन 'अपथ्यु' हाच पाठ मूळचा ठरला, ( कारण, शास्त्रात नव्या प्रमाणांच्या आधाराने नवे प्रतिपादन करण्यास नेहमीच अवसर असतो, शास्त्रात अगदी अखेरचे असे काही असत नाही, ) तर तो स्वीकारण्यास काय हरकत आहे ? तो स्वीकारूनही अभ्यासक असे म्हणावयास मोकळा राहतोच की, प्रस्तुत ओवीत विचारदृष्ट्या प्रवाहभंग जाणवतो. पाठसंस्कार, पाठशोधन इत्यादि गोष्टींचा काशीला जाण्यायेण्याशी अर्थातच काही संबंध नाही. ( काशीत वास्तव्य ही शुद्ध पाठ मिळण्याची हमी असती, तर जगातले सगळे ग्रंथसंशोधक काशीलाच कायमचा मुक्काम करून राहिले असते ! ) त्यातूनही म्हणावयाचेच झाल्यास, ज्ञानेश्वरीचा पाठशोधनासाठी महाराष्ट्रातच हस्तलिखिते शोधून पद्धतशीर प्रयत्न करणे हे अधिक फलप्रद ठरेल; काशीला गंगामाईच्या काठी केलेली जपतपादि साधना तशी फलप्रद ठरणार नाही.

**' प्रतींचे संख्याबल आणि पाठशुद्धि '**

( ५ ) दोन भिन्न पाठांचे सापेक्ष बलाबल केवळ प्रतीच्या संख्येवरून ठरत नाही, हे मर्यादित अर्थाने खरे आहे. एकाच परंपरेतल्या पांच हस्तलिखित प्रतीत आढळणारा पाठ भिन्न परंपरांतल्या दोन हस्तलिखित प्रतीत समान आढळणाऱ्या पाठाच्या अपेक्षेने दुर्बल ठरतो, हे पाठविमर्शशास्त्रात (Textual Criticism) प्रसिद्ध आहे. पण जेव्हा उपलब्ध प्रतींपैकी एकच एका बाजूला आणि बाकीच्या सर्व दुसऱ्या बाजूला असे दिसते, आणि संदर्भार्थविचारही बहुसंख्य प्रतीतील पाठाच्या बाजूने कौल देतो, तेव्हा अपवादभूत प्रतीत पाठ कशाच्या आधाराने उचलून धरणार ? 'अपथ्यु' पाठ सांगणाऱ्या प्रती गोपाळाश्रमांना पुष्कळ उपलब्ध असल्या पाहिजेत, असे म्हणण्यास आज कल्पनेखेरीज अन्य आधार नाही. अधिक हस्तलिखित प्रतींचा शोध करण्यास कोणाचीच आडकाठी असण्याचे कारण नाही; पण या नव्या शोधातून 'अपथ्यु' हा पाठ 'पथ्य' या पाठाहून प्रमाणाधाराने प्रबल ठरेपर्यंत 'पथ्य' हा उपलब्ध प्रतींनी समर्थित होणारा पाठ टाकण्याचेही काही कारण नाही. ' अनागताद्धि संबन्धादतीतः संबन्धो बलवान् भवति, अभिनिष्पन्नरूपत्वात् । ' –(शंकराचार्य). हस्तलिखिताचा शोध ही कोण्या एकाची जबाबदारी अथवा मक्तेदारी नसली, तरी उपलब्ध प्रमाणांनी दुर्बल ठरणाऱ्या पाठाचे ' माहिष ' मदांधतेने समर्थन करणाऱ्यांवर या शोधाची जबाबदारी अधिक पडते.[१५]

१५. गोपाळाश्रमांच्या ' अपथ्यु या पाठाच्या समर्थनासाठी जसा केतकरांनी आकांत मांडला आहे ' तसा अन्य काही आश्रमांच्या मतानुसार ठरणारा ' वारुनि ' यांतील ' वार ' धातूचा ' सांगणे ' हा जो अर्थ ( ज्ञानेश्वरीतील इतर प्रयोगांवरून पाहता खुद्द ज्ञानेश्वरांनाही हा अर्थ माहीत असल्याचे दिसत नाही, ) त्यासाठी त्यांनी मांडला नाही, हे तरी सुदैवच म्हटले पाहिजे. याचे कारण असे असणे शक्य आहे की, हा अर्थ राजवाड्यांनी स्वीकारला आहे, आणि राजवाड्यांचे मत नेहमी चुकीचेच अशी केतकरांनी एक अप्रकटित ' कसौटी'च मानली आहे.












## 'प्राध्यापकीय अर्थ'?

एवढ्या या चर्चेनंतर प्रश्न असा उत्पन्न होईल की, शेवटी 'वैद्यु पथ्य वारुनि जाये' या वचनाच्या 'प्राध्यापकीय अर्था'चे काय झाले? कारण वरील चर्चेत मी प्रतिपादिलेला अर्थ आणि मंगरुळकर-केळकरांनी दिलेला अर्थ हे सर्व अंशात समान नाहीत. या प्रश्नाचे उत्तर देताना प्रथम हे स्पष्ट केले पाहिजे की, प्रस्तुत लेखाचे उद्दिष्ट केतकरांच्या निर्दिष्ट प्रतिपादनांचा परामर्श हे आहे; मंगरूळकर-कळकरांच्या प्रतिपादनाचे समर्थन हे नव्हे. तथापि येथे मुद्दा आलाच आहे म्हणून हे सांगावयास हरकत नाही की, मंगरूळकर-केळकरांनी केलेला ओवीचा अर्थ मूलतः निर्दोष आहे; मात्र त्यांनी 'पथ्य वारुनि' या शब्दांचे जे सविस्तर विवरण केले आहे– पथ्यात अपथ्याचाही निषेध अंतर्भूत, इत्यादि– ते अकारण गौरवाचे आहे आणि त्यात गृहीतेंही बरीच करावी लागतात. त्यानी केलेले विवरण अभिप्रेत असते, तर ग्रंथकाराने 'पथ्य' असे पद न योजता 'अन्न' किंवा 'आहार' असे पद योजले असते. शिवाय, केतकरांच्या अर्थाची चर्चा करताना मांडलेला मुद्दा– हा की, पाचव्या ओवीअखेर पूर्ण झालेला विसंगतीचा आरोप लक्षित अर्थी आकस्मिकपणे पुनरुत्थापित होतो,– मंगरुळकर-केळकरांच्याही विवरणाला उपपन्न होतो; कारण या विवरणाचा रोख, वद्याने दिलेल मोठे अभिवचन आणि त्याची प्रत्यक्ष कृति (विषदान) यामधल्या विसंगतीकडेच वळतो.

## 'केतकरीय' अर्थ

केतकरांच्या मात्र मूळ अर्थांत आणि त्याच्या विवरणात– दोहोतही दोष आहे, हे मागे सविस्तर दाखविलेच आहे. त्याच्या भरीला सांगण्यासारखे येथे एवढेच की, मंगळूरकर–केळकरांचे शब्दार्थ 'धोपटमार्गी' ठरवून त्यांनी 'पथ्य' इत्यादि शब्दांचे जे वैद्यकातले 'पारिभाषिक, शास्त्रीय' अर्थ दिले आहेत, त्यांत घोटाळा आहे. 'औषध = रोगनाशक; पथ्य = रोगस्तंभक आहार; अपथ्य = रोगवर्धक आहार-विहार;' येथपर्यंत घासाघीस करण्यासारखे फारसे काही नाही. पण 'विष = परम हिंसक अपथ्य' हे मात्र अद्भुत आहे! विषाच्या या लक्षणात जो 'अपथ्य'–शब्द आला आहे, त्याचे स्वतः केतकरांनीच केलेले लक्षण त्याच्या जागी घातले, तर 'विष = परम हिंसक रोगवर्धक आहार-विहार' असे समीकरण होईल. एकूण, 'विष' हा मुळात एक 'आहार' आहे तर! विषाची गणना आहार-द्रव्यात कोणत्या वैद्यक-ग्रंथात केली आहे ते कळू दे तरी 'आहार' याचा अर्थ 'निरोगी अवस्थेत शरीराचे पोषण-धारण करणारा द्रव्यवर्ग' असा असावा असे वाटते. यात माझी काही चूक होत असल्यास (कारण, वद्यकाच्या ज्ञानाबद्दल मला केतकरांच्या इतका आत्मविश्वास नाही,) ती केतकरांनी कृपया माझ्या दृष्टीस आणावी. दुसरे असे की, 'वीष' हा जर 'अपथ्या'चा एक विशेष असेल, तर त्याच न्यायाने 'औषध' हा 'पथ्या'चा एक विशेष का ठरू नये? तसेही ठरल्यास औषध हाही एक मुळात आहार ठरण्यास अडचण नाही. या सगळ्याचा निष्कर्ष असा निघेल की, वैद्यकाचा शास्त्रीय दृष्टीने काडेचिराईत, संत्री-मोसंबी, भजी-भोपळा बचनाग हे सर्व मुळात (म्हणजे मनुष्याच्या स्वस्थ निरोगी-अवस्थेत) आहार असून ते विशिष्ट परिस्थितीत रोगनाशक-रोगस्तंभक किंवा रोगवर्धक-हिंसक ठरतात! ही उपपत्ति फारच मौलिक आहे; तिच्यावर केतकरांनी सविस्तर ग्रंथ अवश्य लिहावा! वस्तुस्थिति अशी दिसते की, केतकरांनी विषाला अपथ्याच्या पोटात घातले आहे (हे त्याला रोग्याच्या पोटात घालण्यापेक्षा अर्थातच चांगले), ते विवाद्य ओवीचा स्वसंमत दार्ष्टांतिकाशी मेळ घालण्याच्या हव्यासाने घातले आहे; कारण दार्ष्टांतिकातले विषप्रतिसंवादी असे घोर (संग्राम) कर्म हे अपथ्यप्रतिसंवादी अशा अशेष कर्मांचा एक विशेष आहे.

## उपसंहार

या सर्व चर्चेवरून असे कळून येईल की, पाठनिर्णय अर्थनिर्णय इत्यादि गोष्टी शास्त्राच्या क्षेत्रातल्या असून या क्षेत्रात प्रमाण हा पदार्थ सार्वभौम आहे. त्यात व्यक्तिमाहात्म्य, अध्यात्मसाधना, इत्यादि गोष्टी अप्रस्तुत असून त्यांच्यामुळे कोणताही मुद्दा साधित-बाधित होत नाही; तो साधित-बाधित ठरवावयाचा असल्यास नवी प्रबल प्रमाणेच उपन्यस्त करावयास हवी. या गोष्टीचे विस्मरण घडल्यामुळे केतकरांनी स्वमतसमर्थनार्थ अध्यात्मसाधनेचे अप्रस्तुत दडपण आणण्याचा भोंगळ प्रयत्न केला आहे तो फसला आहे. केतकरांनी केलेले ओव्यांचे अर्थ दोषप्रचुर आहेत. 'प्राध्यापकीय अर्थ' पूर्ण निर्दोष नाहीत; पण त्यात अध्यात्मसाधनेचे दडपण आणलेले नसल्यामुळे ते समप्रमाण सुधारणेला सदैव खुले आहेत. अशा भूमिकेवरून वाद केला तरच तत्त्वबोधाला अवसर आहे, अन्यथा नाही.

प्रा. प्र. ज. जोशी

# अर्थशास्त्रपरिषदेच्या ४६ व्या अधिवेशनावर दृष्टिक्षेप

अखिल भारतीय अर्थशास्त्र परिषद यंदा मुंबईला झाली. परिषदेचे अध्यक्ष कलकत्ता विद्यापीठाच्या अर्थशास्त्र विभागाचे प्रमुख डॉ. बसू हे होते. स्वागताध्यक्ष कुलगुरु डॉ. साठे हे असून उद्घाटनाचे कार्य अर्थमंत्री श्री. कृष्णमाचारी यानी केले. परिषद एकूण चार दिवस चालली. पहिल्या दिवशी उद्घाटन आणि अध्यक्षीय भाषण, दुसऱ्या दिवशी आधीच निवडलेल्या विषयावर गटवार चर्चा, तिसऱ्या दिवशी त्याच विषयावर खुल्या बैठकीत चर्चा आणि चौथ्या दिवशी सध्याच्या महत्त्वाच्या प्रश्नावर खुली चर्चा, असा एकूण कार्यक्रम होता. याशिवाय दोन सहली आणि करमणुकीचा कार्यक्रम यांचाही समावेश होता. आधी निवडलेले विषय पुढीलप्रमाणे होते :

( १ ) Theory of the Firm

( २ ) रिझर्व्ह बँकेचे चलन, पतविषयक धोरण.

( ३ ) निर्यात उद्योगधंद्यांतील उत्पादकता.

सद्यःकाळातील महत्त्वाचा प्रश्न म्हणून लोकशाही समाजवादांतर्गत आर्थिक प्रश्न या विषयाची निवड झाली होती.

स्वागताध्यक्ष डॉ. साठे यांनी आपल्या भाषणात मुंबई विद्यापीठाने शैक्षणिक प्रगतीसाठी केलेले प्रयत्न नमूद केले. अर्थशास्त्र विभागाची वाटचाल आणि वाढ याविषयी उल्लेख केला आणि मुंबईच्या उज्ज्वल परंपरेची साक्ष दिली. अर्थशास्त्राचे उत्तम विद्यार्थी विद्यादानाच्या कार्याकडे कसे आकर्षित करावेत ही आज विद्यापीठांपुढे मोठी बिकट समस्या आहे, तिचा त्यांनी उचित शब्दात उच्चार केला.

श्री. कृष्णमाचारींचे (भाषण) अपेक्षेइतके चांगले झाले नाही. कित्येक वेळा असे वाटे की त्यांनी हे भाषण आधी वाचले आहे की नाही. सारखे अडखळायचे, एकदोनदा तर त्याबद्दल त्यांनी सभागृहाची माफी मागितली. गेल्यावर्षी श्री. मोरारजी देसाई यांनी केलेले भाषण दृष्ट लागेल इतके सफाईदार आणि जोरदार झाले होते. अर्थात् श्री. कृष्णमाचारींनी काही महत्त्वाचे मुद्दे मांडले हे खरेच. गेल्या दोनतीन वर्षांतील आर्थिक प्रगती समाधानकारक नाही. शती-उत्पादनही फारशी वाढ दाखवीत नाही. या कटु अनुभवाचा उल्लेख करून कुठल्याही प्रकारे गाफीलपणाला वाव नाही असा योग्य इशारा त्यांनी दिला. चौथी योजना तयार करताना ज्या प्रश्नांचा साकल्याने विचार झाला पाहिजे त्यांचा त्यांनी निर्देश करून त्यासंबंधी थोडे मार्गदर्शनही केले. नियोजनाचे मूलभूत धोरण, रूपरेषा ही बरोबर असून औद्योगीकरणावर दिलेला भर समर्थनीय असल्याचे त्यानी सांगितले. Consumption-oriented योजनेऐवजी Income-oriented योजनेचा त्यांनी राहणीमान उंचावण्याच्या दृष्टीने जोरदार पुरस्कार केला. नियोजनामुळे समाजात घडून येणारे संस्थात्मक बदल अतिशय महत्त्वाचे असतात, म्हणूनच यापुढे नियोजन ही केवळ अर्थशास्त्रज्ञाची बाब राहणार नसून समाजशास्त्रज्ञानेही त्यात रस घेतला पाहिजे असा त्यांचा एक मुद्दा होता. चौथ्या योजनेच्या निदान सुरुवातीच्या काळात तरी मजबुतीकरणावरच भर द्यावा लागेल असा महत्त्वाचा कयास त्यांनी व्यक्त केला.

यानंतर डॉ. बसू यांनी आपल्या ३८ पानी छापील भाषणाचा महत्त्वाचा भाग वाचून दाखविला. हे भाषण डॉ. बसू यांचा दीर्घ व्यासंग आणि विषयावरील प्रभुत्व यांचे उत्कृष्ट प्रतीक होते. त्यांनी आपले सारे व्यावसायिक आयुष्य चलन, बँका आणि तत्सम विषयांना वाहिलेले आहे, त्यामुळे त्यांच्याइतका अधिकारवाणीचा वक्ता लाभणे कठीण.

भाषणाच्या पहिल्या भागात डॉ बसूंनी चलनविषयक धोरणासंबंधी पाश्चिमात्य अर्थशास्त्रज्ञांच्या विचारसरणीत कोणकोणते बदल घडत आले याचे ऐतिहासिक दृष्टीने विवेचन केले. दुसऱ्या भागात त्यांनी भारतात जे रिझर्व्ह बँकेच्या अर्थव्यवहारावर आणि त्या अनुषंगाने चलनाच्या विषयावर संशोधन झाले आहे त्याचा आढावा घेतला. हे दोनही भाग अत्यंत स्पष्ट, मुद्देसूद आणि विशेष म्हणजे परिपूर्ण वाटले. तिसऱ्या







भागात अध्यक्षांनी धोरणविषयक मीमांसा केली, ती अर्थातच महत्त्वाची ठरते. विशेष म्हणजे आपली मते त्यानी निर्भीडपणे मांडली. देशातील व्याजाचे दर एकूणच सध्यापेक्षा अधिक असावेत असे त्यानी प्रभावीपणे सुचविले. त्यामुळे भांडवलासारख्या कमी पुरवठा असलेल्या उत्पादन–घटकाचा वापर होण्यात योग्य काटकसर होईल. कमी व्याजाच्या दरामुळे श्रम आणि भांडवल यांपैकी भांडवल वापरण्याकडे कल निर्माण होतो. शिवाय कर्जाच्या मार्गाने भांडवल मिळविण्याचे प्रयत्न वाढीस लागून भागभांडवलाची पीछेहाट होते. जास्त व्याजाच्या दरामुळे बँकांच्या ठेवीही वाढण्यास मदत होईल. आज बँकांपेक्षा कितीतरी अधिक दर देऊन व्यापारी संस्था, कार्पोरेशन्स वगैरेंनी ठेवी आकर्षित करण्याचा उपक्रम सुरू केला आहे, याची त्यांनी जाणीव करून दिली.

भाषणाच्या शेवटी त्यांनी सक्तीच्या बचतयोजनेसंबंधी मौलिक सूचना केल्या. या योजनेतील ठेवींची परतफेड कशी होणार, हप्त्याहप्त्याने किंवा काय याविषयी अजून स्पष्ट कल्पना येत नाही असे सांगून ज्यावेळेला या ठेवींची परतफेड केली जाईल त्यावेळेला तिचा चलनपुरवठ्यावर घातक परिणाम होईल असा धोक्याचा इशारा त्यांनी दिला. शिवाय या ठेवी सक्तीच्या असल्याने बचतीच्या वास्तविक किंमतीबद्दल ( Real Value ) काहीतरी हमी सरकारने द्यायला हवी असेही ते म्हणाले. नेहमीच्या ऐच्छिक बचतीच्या बाबतीत हा प्रश्न उद्भवतच नाही, कारण त्याबाबतीत किंमतीतील फरकाचा धोका पत्करणे ही वैयक्तिक जबाबदारी असते. ठेवीची परतफेड करताना किंमतीच्या निर्देशांकाशी संलग्न असलेले बॉण्ड्स् ( Index–linked bonds ) देण्याची एक सूचना त्यांनी केली.

शेवटी गेल्या तीस वर्षांत देशाच्या चलनव्यवस्थेविषयी, बकांच्या व्यवहाराविषयी, रीतसर चौकशी झालेली नाही हे त्यांनी निदर्शनास आणून दिले आणि अशा चौकशीची नितांत आवश्यकता पटवून देऊन आपले भाषण संपविले.

**परिषदेतील विविध विषयांवरील चर्चा :-**

Theory of the Firm यावरील चर्चेचे सूत्रसंचालन दिल्लीच्या Institute of Economic Growth चे डॉ. राजकृष्ण यांनी अत्यंत कुशलतेने केले. नेहमीची निबंध वाचण्याची पद्धत बाजूला सारून डॉ. राजकृष्ण यांनी स्वतःच चर्चेला प्रारंभ केला. विषयावरील निबंधाचा सारांश देऊन चर्चेचे ठळक भाग त्यांनी पाडले. सुरुवातीला चर्चा मुद्याला सोडून झाली तरी नंतर एकूण चचचा दर्जा चांगला होता. (अ ) विवेचनाच्या दृष्टीने Firm आणि Industry या घटकांचा उपयोग किती ? त्यांतील अधिक योग्य कुठला घटक ?, ( ब ) परंपरागत विवेचनावरील टीका, ( क ) Firm च्या वाढीसंबंधी अधिक विवेचन करणारे आधुनिक प्रयत्न, ( ड ) नियोजित अर्थव्यवस्था आणि Firm ची कल्पना, आणि ( इ ) घरगुती ( Household) Firm ची वैशिष्टये इत्यादि अंगांनी या विषयाचा साद्यंत विचार झाला.

'रिझर्व्ह बँकेचे चलनविषयक धोरण' या चर्चेत अनेकांनी भाग घेतला. या विषयाबाबत एकूण आस्था बरीच दिसली. सर्वांत जास्त निबंध आले ते याच विषयावर, सर्वांत जास्त गर्दी झाली ती याच गटात. चर्चेचे अध्यक्षस्थान कलकत्याचे डॉ. सेन यांनी स्वीकारले होते.

या चर्चेत थोडेसे खरमरीत आणि वादजनक असे वक्तव्य बँक ऑफ बडोदाचे श्री. शहा यांनी केले. रिझर्व्ह बँकेच्या सहकारी चळवळीला पतपुरवठ्याच्या धोरणावर त्यांनी टीका केली. बराचसा पतपुरवठा अनुत्पादक गोष्टींसाठी खर्च होतो आणि त्यामुळे हा व्यवहार किंमतवाढीत भर टाकतो असा त्यांचा मुद्दा. शिवाय सहकारक्षेत्रात मागासलेल्या राज्यांना पुरेशी मदत मिळत नाही, बड्या सोसायट्यांना जास्त मदत मिळते हीही गाऱ्हाणी त्यांनी ऐकविली. प्रा. धनंजयराव गाडगीळ यांनी त्याला विरोध केला. त्यांच्या मते रिझर्व्ह बँकेने सहकारी संस्थांना केलेला पतपुरवठा हा खाजगी पुरवठ्याला प्रतिरूप ( substitute ) ठरत आहे, एकूण चलनपुरवठ्यात तो नक्त भर टाकीत नाही ( additive ). शिवाय, बऱ्याच बाबतीत उत्पादनवाढ होत आहे असे त्यानी सांगितले. प्रा. मॅथ्यूज् आणि डॉ. ब्रह्मानंद यानी प्रा. गाडगीळांचे म्हणणे खोडून काढण्याचा प्रयत्न केला. मात्र या मुद्यासंबंधी आकडेवारी कुणी दिली नाही.

प्रा. गाडगीळ, डॉ. मुरंजन आणि प्रा. अंजारिया या ज्येष्ठ तज्ज्ञांनी रिझर्व्ह बँकेच्या धोरणाला प्रत्यक्ष व्यवहारात किती मर्यादा संभाळाव्या लागतात याचे उत्तम विवेचन केले.

तिसऱ्या गटाचे सूत्रसंचालन मुंबईचे डॉ. लकडावाला यांनी केले. या चर्चेत 'उत्पादकता' या संज्ञेपासून तो कमी उत्पादकतेचा दोष कुणाकडे जातो या मुद्यांवर भर दिला गेला. चर्चेत एक महत्त्वाचा विचार झाला नाही असे डॉ. लकडावाला यांनी अहवालात म्हटले. तो म्हणजे, देशातील गुंतवणूक एवढी वाढत असतानासुद्धा उत्पादकता का वाढत नाही ? हा केवळ निर्यातप्रधान धंद्यांचाच प्रश्न आहे की सर्व व्यवसायांच्या बाबतीत तोच अनुभव येतो ? परंपरागत निर्यातींवरील भर समर्थनीय आहे का ? एकूण सामग्रीच्या वाटणीत (allocation of resources) काही दोष नाहीत ना ? अशा प्रकारच्या मुद्यांचा बारकाईने खल झाला नाही.

काही जणांनी उत्पादकतेपेक्षाही उत्पादनखर्च (costs) आणि उत्पादित वस्तूची किंमत ( selling price ) यांना जास्त महत्त्व दिले. अर्थात् उद्योगधंद्यातील खर्चाविषयी अधिक अभ्यास होणं अत्यंत जरुरीचे आहे. एका ज्येष्ठ वक्त्याने मात्र त्याला विशेष महत्त्व दिले नाही.

एकूण चर्चेतून महत्वाचे असे बरेच विवरण झाले. मात्र ते प्रभावी रीतीने मांडण्यात अर्थशास्त्रज्ञ अयशस्वी झाले हे कबूल केले पाहिजे. अनेकांजवळ वक्तृत्वाची प्राथमिक तयारीही नव्हती. नवीन, तरुण वक्त्यांमध्ये डॉ. एस्. बी. मेहता, मुंबईच्या झेवियर्स कॉलेजचे प्रा. ओझा आणि डॉ. हजारी, बँक ऑफ बडोद्याचे श्री. शहा यांची भाषणे चांगली झाली. डॉ. राजकृष्ण यांचे वक्तृत्व आणि इंग्रजी भाषा सफाईदार आहे. विशेष म्हणजे आपले म्हणणे स्पष्टपणे आणि आकर्षक रीतीने मांडण्यात फक्त तेच यशस्वी होत असत असे म्हणण्यात चूक होणार नाही. दिल्लीच्या डॉ. भगवतींची अनुपस्थिती जाणवली.

चर्चेसाठी आलेले निबंध पंधराएक दिवस आधी मिळाले तर फार बरे होईल असे वाटते. त्यामुळे निबंधकाराने आपल्या निबंधाचा गोषवारा सुरुवातीस देण्याची आवश्यकता राहणार नाही. एकूण सर्व निबंधांसंबंधीचा आपला अहवाल सादर करून संचालकाला सुरुवातीपासूनच चर्चेला तोंड फोडता येईल. डॉ. राजकृष्ण यांनी जशी सुरुवात केली तसाच पवित्रा इतरांनीही घ्यावा. ( अर्थात् डॉ. राजकृष्ण यांचा अहवाल खूपच लांब होता हे वेगळे. ) अर्थात् या पद्धतीमुळे एक गोष्ट होईल— 'कॉन्फरन्सला पेपर वाचला' असे कुणाला सांगता येणार नाही !

शेवटच्या दिवसाची चर्चा अपेक्षेइतकी उंच गेली नाही. डॉ. राधाकमल मुकर्जी अध्यक्ष होते. त्यांनी प्रा. वकील यांना उपोद्घात करायला सांगितले. प्रा. वकीलांनी लोकशाही समाजवादाचा अर्थ विस्तृतपणे, बराचसा घटनेचे आणि काँग्रेसच्या जयपूरच्या ठरावाचे बोट धरून, लावला. मात्र लोकशाही समाजवादी व्यवस्थेत नेमकी कुठली आर्थिक रचना अभिप्रेत आहे, या पद्धतीतील आर्थिक प्रेरणा काय असतील, लोकशाही समाजवाद या ध्येयाचा स्वीकार केल्यावर कुठले संघर्ष अटळ आहेत याचा त्यांनी जवळजवळ उल्लेखही केला नाही. आपल्या भाषणाचा सर्व रोख त्यांनी आजच्या चारित्र्याच्या ऱ्हासाकडे वळवला. आज अनेक चांगली, उपयुक्त मूल्ये ऱ्हास पावत आहेत, लोकांमध्ये नीतिमत्तेची चाड राहिलेली नाही, आर्थिक व्यवहार स्वार्थ आणि फसवणूक याच प्रेरणांवर आधारलेले आहेत इत्यादि तक्रारीचे गुऱ्हाळ लावून त्यांना चर्चेस प्रारंभ केला. या चर्चेतील उत्कृष्ट भाषण डॉ. व्ही. के. आर. व्ही. राव यांचे. मात्र त्यांनीही शेवटी थोडा विरस केलाच. प्रथम त्यांनी लोकशाही समाजवादी राष्ट्राला कुठल्या आर्थिक संघर्षांना तोंड द्यावे लागेल याची पूर्ण कल्पना दिली. बचतीच्या प्रश्नासंबंधी ते म्हणाले की बचतवाढ मंदावण्याचा धोका आहे, तिच्या वेगासंबंधी निश्चिती देणे कठीण आहे. खाजगी क्षेत्राच्या मर्यादा अधिक खंबीरपणे निश्चित कराव्या लागतील. खाजगी उत्पन्नावरही कमाल मर्यादा टाकावी लागेल. त्याचबरोबर येत्या काही वर्षांतच किमान उत्पन्नाचे धोरणही हाती घ्यावे लागेल असे त्यांनी ठामपणे म्हटले. या सर्व समस्या मांडून झाल्यावर 'आपण त्या सर्वांना उत्तर देऊ शकणार नाही, पण त्या सुटतील असा आशावाद मात्र आपल्याला आहे' असे त्यांनी सांगि-










तले. स्वतःच्या एका आवडत्या सिद्धांताचा त्यांनी पुनरुचार केला. ते म्हणाले की देशातल्या सर्व वरच्या वर्गातल्या लोकांनी ( बुद्धिजीवी मध्यमवर्गासकट ) महात्मा गांधींच्या तत्वज्ञानाचा पाठपुरावा केला पाहिजे. या मुद्यावर ते नेहमी धार्मिक वृत्तीने बोलतात. यावेळे-लाही तसेच झाले आणि एका उत्तम, वस्तुनिष्ठ भाष-णाचा शेवट निराशाजनक झाला.

डॉ. राजकृष्ण यांनी लोकशाही आणि समाजवाद या दोन ध्येयात नजीकच्या काळात निर्माण होणाऱ्या संघर्षाची कल्पना देऊन शेवटी त्यांचे उत्तर हे व्यावहा-रिक क्षेत्रात, अंमलबजावणी करताना सापडू शकेल असे प्रतिपादन केले. मात्र चर्चेमध्ये कॉंग्रेस पक्षाने आपल्या धोरणाचा (बऱ्याचशा अंशी नुसता) पुनरुच्चार का केला या प्रश्नाचा देशाच्या सद्यः-स्थितीच्या संदर्भांत कुणी विचार केला नाही. आर्थिक स्थितीमध्ये जे ताण, जो दबाव अनुभवाला येत आहे त्यामुळे लोकशाही समाजवादाची घोषणा केली नसेल काय ? शिवाय. समाजवादी समाजरचनेच्या घोष-वाक्याला लोकशाहीची जोड द्यावीशी वाटली याला कुठली परिस्थिती कारणीभूत झाली ? कारण तसे पाहिले तर घटनेने संसदीय लोकशाहीची चौकट दिली आहे, आणि पूर्वीच्या ठरावानुसार समाजवादाचे ध्येयही कॉंग्रेसने समोर ठेवलेच आहे. म्हणूनच सध्यांचे आर्थिक, सामाजिक आणि राजकीय प्रवाह कुठले आहेत याचा विचार करून मग लोकशाही समाजवाद स्वीकारल्यावर निर्माण होणाऱ्या आर्थिक संघर्षांचा खल करायला हवा होता.

शिवाय, स्वातंत्र्य आणि समता या दोन्ही गोष्टींची जपणूक करू पाहणाऱ्या व्यवस्थेत निरनिराळ्या आर्थिक समस्या सोडविण्याची एखादी पूर्ण शास्त्राधिष्ठित अशी उपाययोजना ( A blueprint for solution ) मांडता येईल का हाही विचाराई मुद्दा आहे. त्यामुळेच डा. राजकृष्ण यांचे म्हणणे पटते.

असो. एकूण चार दिवसात माफक थंडी असताना बौद्धिक वातावरणही फार गरम झाले नाही हेही नसे थोडके !

---











अनुक्रमणिका

## वाचकांचा पत्रव्यवहार —

### ( १ )

**कालिदासविषयक बादरायणी संशोधन ''**

डॉ. टी. जी. माईणकर व श्री. अ. ज. करंदीकर यास प्रत्युत्तर —

'' कालिदासविषयक बादरायणी संशोधन '' या शीर्षकाचे माझे दोन लेख 'नवभारता'च्या गेल्या ऑगस्टच्या व सप्टेंबरच्या अंकांत प्रसिद्ध झाले आहेत. त्यावर डॉ. माईणकर व श्री. करंदीकर यानी काही आक्षेप घेतले आहेत.

डॉ. माईणकर यांच्या पुस्तकाचे परीक्षण करताना डॉ. रूबेन यांच्या काही मतांची चर्चा, ती मते डॉ. माईणकर यांची होत असे अनवधानाने समजून केली आहे याबद्दल खेद होतो. ती मते डॉ. माईणकरांनाही मान्य नाहीत असे त्यानी आपल्या पुस्तकात दाखविले आहे. तेव्हा ती टीका डॉ. माईणकरांना अर्थातच लागू नाही.

ही एक बाब सोडल्यास बाकीच्या परीक्षणात डॉ. माईणकरांच्या विवेचनाचा विपर्यास झाला नसावा. निदान तो त्यांनी वाचकांच्या निदर्शनास आणला नाही, '' अशा प्रकारच्या अभ्यासात मतभेद गृहीतच धरावे लागतात '' असे डॉ. माईणकर स्वमतसमर्थनार्थ म्हणतात. त्याविषयी इतकेच म्हणावयाचे की, '' स्वभावपरिपोष '', '' रसग्रहण '' यासारख्या काही बाबतीत '' भिन्नरुचिर्हि लोक: '' या न्यायाने मतभेद होणे संभवनीय आहे, पण ''कालनिश्चिति'', '' ग्रंथकारांची एकता वा भिन्नता '' यासारख्या विषयात उपलब्ध प्रमाणांची सत्यासत्यता वस्तुविषयक चिकित्सकदृष्टीने ठरविण्यास प्रत्यवाय नसावा. नाही तर जितक्या व्यक्ति तितके संशोधन भिन्न होईल, आणि त्याला काहीच ताळतंत्र राहणार नाही. या दृष्टीने त्यांनी व इतर वाचकांनी माझ्या विवेचनाचा विचार करावा.

आता श्री. करंदीकरांच्या आक्षेपांकडे वळू. माझी टीका विपर्यासपूर्ण आहे अशी त्यांची तक्रार आहे. त्यानी दाखविलेल्या विपर्यासांचे थोडक्यात परीक्षण करू.

( १ ) कल्हणाला '' अर्वाचीन चिकित्सकांचा पूर्वावतार '' असे म्हणण्यात श्री. करंदीकरांनी त्याला गौरविले होते असे मी समजलो होतो, पण त्यात चूक झाली खरी. कारण श्री. करंदीकरांना स्वत:शिवाय इतर कोणाचाच गौरव वाटत नाही असे दिसते. अर्थातच कल्हणाने पुरस्कारिलेला ऐतिहासिक लिखाणातील नि:पक्षपातीपणाही त्याना मान्य नाही. बादरायणी पद्धतीने तर्कटे रचणेच त्यांना मान्य आहे असे दिसते.

( २ ) '' कालिदासाचे गोत्र कपि असल्याने त्याने मालविकाग्निमित्रात वानराचा उपयोग केला आहे, का कवीच्या व्यवसायासह तो कपीचाही व्यवसाय थोडाफार करीत असल्याने त्याला या संकटप्रसंगी कपीची आठवण झाली याचा उलगडा प्रो. झाला यांनी केला नाही '' असे म्हणून करंदीकरांनी प्रो. झालाच्या विवेचनातील दोष दाखविला होता आणि वरील दोन कारणांपैकी एकामुळे कालिदासाने आपल्या नाटकात पिंगल वानराचा उपयोग केला असावा असे सूचित केले होते. बादरायणी पद्धतीने संशोधन करण्याची संवय लागल्यामुळे कपि या शब्दाचा प्रयोग पाहताच करंदीकरांना 'कपि' गोत्राची आठवण झाली आणि ते गोत्र कालिदासाचे असावे असे संशोधन त्यांना सुचले. '' भारतात वानर हा प्राणी करमणुकीकरिता सहसा पाळीत नाहीत म्हणून कालिदासाला ग्रीक नाटकावरून पिंगल वानराचा उपयोग करण्याची कल्पना सुचली असावी.'' असेहि तर्कट त्यानी इतरत्र केले आहे. त्याचे साधार खंडन मी रत्नावलीतील एतद्विषयक उल्लेख दाखवून केल्यावर आता ते 'परिहासविजल्पितं सखे परमार्थेन न गृह्यतां वच:' या कालिदासोक्तीचा आश्रय करून 'अहो, ती सर्व थट्टा होती' असे म्हणून ते पळवाट काढू पाहत आहेत. उद्या माझे सर्वच पुस्तक 'परिहासविजल्पित आहे' असे ते न म्हणोत म्हणजे झाले ! वास्तविक पाहता त्यानी

'परिहासविजल्पितं' इत्यादि उक्तीचा या प्रसंगी आश्रय करावा हे उचितच आहे. शाकुंतलात दुष्यन्त विदूषकास आपले शकुन्तलाविषयक प्रेम सांगतो. पुढे त्याला राजधानीस पाठविण्याचे ठरल्यावर तो अंत:पुरातील स्त्रियांपुढे आपल्या त्या प्रेमाचा परिस्फोट करील अशी भीति वाटून राजाने 'ही सर्व थट्टा आहे' असे सांगून त्या बिकट प्रसंगातून आपली सुटका करून घेतली आहे. करंदीकरही तसेच करू पाहत आहेत.

(३) "कालिदासाला ग्रीक नाटकाचा आदर्श न मिळाल्याने त्याने शाकुंतलातील पाचव्या अंकात वेंधळ्यासारखी रचना केली आहे. जो राजा एकट्या सारथ्यासह कण्वाश्रमात तीन चार आठवडे राहिला होता त्याला शार्ङ्गरव व शारद्वत हे कण्वशिष्यही अपरिचित असावेत आणि षण्मासांपूर्वी आपण त्यांच्या आश्रमात अतिथि म्हणून राहिलो होतो याची शुद्ध नसावी, ही गोष्ट अगदीच असंभवनीय आणि यामुळेच हास्यास्पद वाटते," असे आपले मत करंदीकरांनी पुन: ठासून मांडले आहे.

कालिदासाच्या शाकुंतलाचे परीक्षण आतापर्यंत अनेकांनी केले आहे, पण हा दोष पूर्वी कोणी दाखविला नव्हता. दुर्वासाच्या शापात दुष्यंताला केवळ शकुंतलेचे विस्मरण होईल असा निर्देश आहे असे करंदीकरांचे म्हणणे आहे! मग काय त्याने आपल्या शापात कण्वाश्रमातील सर्व व्यक्तींची जंत्री द्यावयास पाहिजे होती? शकुंतलेचे विस्मरण व्हावयाचे म्हणजे तत्संबद्ध सर्वच घटनांचे विस्मरण झाले पाहिजे. उदाहरणार्थ, शाकुंतलाच्या पहिल्या अंकातील प्रसंग शकुंतलेशिवाय शक्य होईल काय, याचा करंदीकरांनी विचार करावा. तेव्हा या बालिश आक्षेपात काही तथ्य नाही.

(४) कालकाचार्य कथानकात सरस्वती नामक कालकाचार्य भगिनीवर गर्दभिल्ल राजाने केलेल्या अत्याचाराचे समर्थन करंदीकर ती अल्पवयी असताना जैनानी तिला श्राविका बनवून मठात ठेविले होते हे कारण सांगून करतात आणि त्याचे समानोदाहरण म्हणून १९५१ च्या मे महिन्यात कर्णावतीस झालेल्या दंग्याचा उल्लेख करतात. कर्णावतीच्या दंग्यात अल्पवयी जैन श्राविकेला मठाची दारे फोडून सोडविणाऱ्या तरुणांनी तिच्याशी पुढे बलात्काराने विवाह केला होता काय, याचे संशोधन करंदीकरांनी करावे. वास्तविक कालकाचार्याची भगिनी सरस्वती अल्पवयी होती, याला पुरावा नाही आणि तिला श्राविका केले म्हणून गर्दभिल्ल राजाला तिच्यावर बलात्कार करण्याचा हक्क पोचत नाही.

माझ्या एतद्विषयक विवेचनात 'सरस्वती गर्दभिल्लाची पट्टराणी झाली आणि तिला विक्रमादित्य हा पुत्र झाला असे विधान यत्किंचितही पुरावा नसता करंदीकर ठासून करीत आहेत' असे स्पष्ट म्हटले होते. पुढे करंदीकरांच्या विधानातील चूक दाखविताना त्यांच्या मताचा अनुवाद 'सरस्वती ही गर्दभिल्लाची पट्टराणी म्हणून राहिली नसून पुनरपि श्राविका झाली होती हे स्पष्ट आहे' अशा शब्दात केला होता. या शब्दांवरून सरस्वती गर्दभिल्लाची पट्टराणी होती हे मला संमत आहे: असे हातचलाखीने करंदीकर भासवीत आहेत.

(५) विक्रमस्मृतीतील माझ्या 'विक्रमादित्याची परम्परा' या लेखाचा उल्लेख करंदीकर वरचेवर करून मी माझे मत बदलले असा कांगावा करीत असतात. विक्रमादित्याच्या द्विसहस्राब्दीचा उत्सव भारतात देशभर राष्ट्रीय उत्सव म्हणून करण्यात आला. त्या प्रसंगी संचालकांच्या आग्रहावरून तो लेख लिहिला होता. त्या लेखातही **'कालकाचार्य कथानकात वर्णिलेल्या घटनांना उपोद्बलक असा निर्विवाद पुरावा अद्यापि उपलब्ध झाला नाही', 'कालकाचार्य कथानकात वर दिलेली कथा खरी असल्यास** त्याने (विक्रमादित्याने) हा संवत् परकी

शकाच्या मगरमिठीतून आपल्या मातृभूमीस स्वतंत्र करण्याच्या प्रसंगी स्थापिला असावा ' असे स्पष्ट म्हटले होते. तेव्हा मी आता आपले मत बदलले आणि ते करंदीकरांनी त्या ग्रंथात मांडलेल्या ' विक्रमाच्या मातेचे नाव सरस्वती होते ' या अभिनव सिद्धांतामुळे, असे भासवून करंदीकर आपली पाठ थोपटून घेत आहेत. त्यात किती तथ्य आहे हे वाचकास कळून येईल.

( ६ ) ' अथेन्सच्या कवींचा कालिदासावरील प्रभाव ' हा लेख करंदीकरांनी पाच वर्षापूर्वी लिहिला आणि तो त्यांनी त्या वेळी मजकडे ( अभिप्रायार्थ ? ) पाठविला होता ही बातमी ' नवभारता'तील गेल्या अंकांतील त्यांच्या लेखात मी प्रथम वाचली. करंदीकरांनी महाविद्यालयातील आचार्यांची टवाळकी अनेक ठिकाणी केली आहे. माझ्यावर तर त्यांची विशेष मर्जी आहे हे त्यांच्या अनेक कुत्सित लेखांवरून स्पष्ट झाले आहे. तेव्हा त्यांनी आपला लेख मजकडे पाठविला असणे संभवनीय नाही.

( ७ ) कालिदासाच्या ग्रंथात गणपतीचा उल्लेख नाही यावरून त्याचा काळ ठरतो या त्यांच्या मताचे खंडण मी यापूर्वी अनेकदा केले आहे, त्याची पुनरुक्ति करीत नाही. ' नवभारता 'च्या नोव्हेंबर ६३ च्या अंकात श्री. द. धों वझे यानी ' गुप्त काळात गजाननाची उपासना प्रचलित होती तेव्हा कालिदासाच्या ग्रंथात एकदाही चुकून सुद्धा गणपतीचा उल्लेख येऊ नये असे का ? असा प्रश्न उपस्थित केला आहे. त्याचे उत्तर याच अंकात मी स्वतंत्र लेखात दिले आहे.

( ८ ) करंदीकर आपल्या लेखात कशा भाषेचा उपयोग करतात हे साऱ्या जगाला माहीत आहे. त्यानी स्वत:ही आपल्या प्रस्तुत ग्रंथाच्या प्रस्तावनेत वर्तमानपत्री लिखाणामुळे आपणाला राजसभेतील ( अर्थात् सभ्य ) भाषेचा परिचय झाला नाही असे कबूल केले आहे. तेव्हा या मुद्द्याविषयी विशेष लिहिण्याची आवश्यकता नाही.

माझ्या काही विद्वान मित्रांना मी करंदीकरांच्या शिवराळ लेखनाला व भरमसाट संशोधनाला उत्तर देतो हे पसंत नाही. तथापि त्यांच्या लिखाणाने होणारा वाचकांचा गैरसमज राहू देणे योग्य वाटत नसल्यामुळे सभ्य भाषेत आणि चिकित्सक पद्धतीने त्याचे परीक्षण करणे जरूर होते असे वाटून मी ते केले आहे.

— वा. वि. मिराशी

---

## ( २ )

## गुप्तकाली गणपतीची उपासना प्रचलित होती

डिसेंबर ६३ च्या अंकातील श्री. स. रा. गाडगीळ यांचे वरील विषयावरचे उत्तर वाचले. गुप्तकालात ' गणपती ' देवतेची उपासना प्रचलित होती याबद्दल अनेक पुरावे उपलब्ध आहेत; पण ' वाचकांच्या पत्रव्यवहाराची मर्यादा ' ध्यानात घेऊन मागल्या खेपेस जास्त खुलासा केला नाही. गुप्तवंशातील दुसरा राजा समुद्रगुप्त याचा काल इ. स. ३३५–३७५ असा आहे. या राजाचा एक शिलालेख प्रयाग यथील एका स्तंभावर कोरलेला असून प्रस्तुत शिलालेखात समुद्रगुप्ताने आपल्या वेळच्या समकालीन राजांची एक यादी दिलेली आहे. सदर यादीत भारताच्या निरनिराळ्या भागातल्या राजांची नावे दिली असून त्यात आर्यावर्तातील राजांच्या नावामध्ये अनुक्रमे पाचवे नाव ' गणपती ' या राजाचे आहे. हा राजा आर्यावर्तातल्या भागातला एक राजा ही गोष्ट लक्षात घेतली म्हणजे त्या काळात ( चवथे शतक ) भारतात गणपतीची उपासना चालू असल्याखेरीज कोणताही आर्यावर्तभागांतला राजा या देवतेचे नाव स्वीकारणार नाही हे दिसून येईल.

तसेच उदयगिरी लेण्यातली गणपतीची मूर्ति पाचव्या शतकातली होती हे श्री. स. रा. गाडगीळ यांना मान्य आहे पण ती मूर्ति पाचव्या शतकाच्या अखेरची असावी असे ते म्हणतात; पण त्यांनी हे जे अनुमान काढले आहे त्याला पुरावा असल्याखेरीज सदर अनुमान स्वीकारणे जड वाटते.

— द. धों. वझे







## पुस्तक परिचय —

### संशोधनमुक्तावलि ( सर चौथा )

अर्वाचीन भारतातील पहिल्या श्रेणीचे संशोधक, संस्कृत पंडित, आणि नाणकशास्त्रज्ञ म. म. डॉ. वा. वि. मिराशी यांच्या संशोधनमुक्तावलीचा चौथा सर नागपूरच्या विदर्भ संशोधन मंडळाने प्रकाशित करून मराठी साहित्यात मोलाची भर घातली आहे. कारण अशा प्रकारचे मौलिक संशोधनपर लेखसंग्रह इतर कथाकादंबऱ्यांच्या मानाने मराठी साहित्यात एकंदर कमी प्रमाणात प्रसिद्ध होतात, आणि जे प्रसिद्ध होतात त्यांना वाचकांचा मिळावा तसा आश्रय मिळत नाही. परंतु डॉ. नानासाहेब मिराशी यांचे लेखसंग्रह या बाबतीत अपवाद आहेत. त्यांच्या लेखातील सखोल अभ्यास, समतोल विचारसरणी, आणि मूलगामी विवेचनशैली, यांनी विद्वान वाचकांचे प्रशस्तिपत्र पूर्वीच मिळविले आहे, इतकेच नव्हे तर मार्मिक टीकाकारांनी यापूर्वीचे तीन सर प्रसिद्ध झाल्यावर त्यांच्या संशोधनमुक्तावलीचा चौथा सर लवकर प्रसिद्ध व्हावा अशी इच्छा प्रगट केली होती.

प्रस्तुत सरात वीस लेख असून ते संस्कृत वाङ्मय, प्राचीन भारतीय कोरीव लेख, आणि प्राचीन भारतीय नाणी, अशा तीन विभागात संगृहीत केले आहेत. त्यापैकी संस्कृत विभागातील पहिल्या सहा लेखात कालिदासाच्या मेघदूतातील रामगिरि ह्या विषयाची चर्चा केली आहे. वस्तुतः डॉ. नानासाहेबांनी आपल्या "मेघदूतातील रामगिरि अर्थात् रामटेक" या संशोधनपर ग्रंथात हा रामगिरि म्हणजे विदर्भातील नागपूर जवळचा रामटेक होय हे मत उपलब्ध असलेल्या वाङ्मयीन आणि कोरीव लेखांच्या भक्कम पुराव्यांच्या आधाराने सिद्ध केले आहे. त्यांचे हे मत विद्वान वाचकांना पटण्यासारखे आहे. तथापि श्री. वा. कृ. परांजपे आणि प्रा. शेंबवणेकर यांना ते मान्य नाही असे त्यांच्या याबाबतच्या लेखांवरून दिसते. श्री. परांजपे यांनी मेघदूतांतील हा रामगिरि म्हणजे पूर्वीच्या सरगुजा संस्थानातील रामगड होय असे सांगितले आहे. परंतु कालिदासाचा रामगिरि ठरविण्यासाठी एकदोन निकष आहेत. एक म्हणजे मेघदूतात वर्णिलेला मेघाचा भौगोलिक मार्ग, आणि दुसरा, प्राचीन कोरीव लेखादि साधनांच्या द्वारे त्या स्थानाची प्रसिद्धी. या निकषाच्या दृष्टीने विचार केल्यास श्री. परांजपे यांच्या रामगडाला काही स्थानच राहत नाही. रामगडावरील तीन मूर्तींचा ते आधार घेतात. परंतु त्यामूर्तींच्या बाह्य लक्षणावरून त्या राम, लक्ष्मण आणि सीता यांच्या आहेत असे वाटत नाही. दुसरे असे की, हे रामगड स्थळ इतिहासप्रसिद्ध नाही आणि भौगोलिक मार्गाच्या दृष्टीने हे स्थळ जुळतही नाही.

श्री. परांजपे यांच्याप्रमाणे प्रा. शेंबवणेकर यानी हा रामगिरि म्हणजे नाशिकच्या उत्तरेस असलेला रामशेजचा डोंगर होय असे चुकीचे मत दिले आहे. हा रामशेज म्हणजेच कालिदासाचा रामगिरि का ? तर मेघदूताचा टीकाकार मल्लीनाथ रामगिरि म्हणजे चित्रकूट होय असे सांगतो आणि तो चित्रकूट दक्षिणेत असला पाहिजे म्हणून तो नाशिक जवळचा रामशेज असावा, अशी प्रा. शेंबवणेकर यांची विचारसरणी आहे. परंतु वस्तुस्थिति अशी आहे की, नाशिकच्या जवळपास चित्रकूट या नावाचा डोंगरच नाही. दुसरे असे की, ह्या रामशेजपासून उत्तरेचा मार्ग मेघदूतात वर्णिल्याप्रमाणे नाही. म्हणून प्रा. शेंबवणेकर यांचे मत चुकीचे आहे. याप्रमाणे डॉ. मिराशी यानी साधार युक्तीवादाच्या साहाय्याने श्री. परांजपे आणि शेंबवणेकर यांच्या वरील मतांचे जे खंडण केले आहे ते वाचकांना मार्गदर्शक होईल यात शंका नाही.

रामगिरीवरील लेखांप्रमाणे त्यांचे पुढील लेखही महत्त्वाचे आहेत. उदाहरणार्थ, भीष्म विवाहित होते काय, आणि त्रिविक्रमभट्ट ( विदर्भातील एक संस्कृत कवि ) हे दोन लेख पहा. त्यापैकी पहिल्या लेखात भीष्माच्या विवाहासंबंधाने चर्चा केली आहे. पंडित सीतारामशास्त्री कुरुंदकर यांनी 'युगवाणी'च्या डिसेंबर १९५९ ह्या अंकात महाभारताच्या गीताप्रेसच्या प्रतीच्या आधारावरून भीष्माने विवाह केला होता, असे प्रचलित समजुतीच्या विरुद्ध सिद्ध करण्याचा प्रयत्न केला आहे. शास्त्रीबोवांच्या ह्या मताचे खंडन डॉ. मिराशी यांनी भांडारकर प्रतीचा आधार घेऊन केले आहे. ह्या शुद्ध प्रतीत भीष्माच्या








विवाहाबाबतचे श्लोक प्रक्षिप्त आहेत ही महत्त्वाची गोष्ट त्यांनी वाचकांच्या नजरेस आणली आहे. त्यामुळे शास्त्रीबोवांच्या विधानामुळे प्रचलित समजुतीला जो धक्का बसणार होता, त्याचे निवारण नानासाहेबांनी प्रस्तुत लेखाने केले आहे.

## कोरीव लेख

ह्या विभागात सात लेख समाविष्ट केले आहेत. पहिल्या विभागाप्रमाणे ह्या विभागातील काही लेख मराठी आणि इंग्रजी नियतकालिकातून ह्या पूर्वीच प्रसिद्ध झाले आहेत. या कोरीव लेखांपैकी जबलपूरचा लेख सोडल्यास बाकीचे सगळे लेख महाराष्ट्राच्या मध्ययुगीन इतिहासावर प्रकाश टाकणारे आहेत. ह्या लेखांवरून डॉ. नानासाहेबांच्या लिपिशास्त्राच्या सखोल अभ्यासाची जशी साक्ष पटते तशीच त्यांची समतोल विचारसरणीही दिसून येते. या लेखापैकी पंढरपुरचा शिलालेख, जवखेडा ताम्रपट आणि पैठणचा नवीन शिलालेख हे चर्चात्मक असून बाकीचे चार वाचनासह संपूर्ण देऊन त्यांचे विस्तृत विवेचन केले आहे. ह्या विवेचनात प्राचीन लिपीची मार्मिक चर्चा, ऐतिहासिक आणि भौगोलिक माहिती, भरपूर प्रमाणात वाचावयास मिळते. परंतु ह्या सर्व लेखांबरोबर मूळ कोरीव लेखांचे ठसे अथवा छाप जोडले नसल्यामुळे वाचकांची जरा गैरसोय होण्याचा संभव आहे. उदाहरणार्थ, पहिलाच पंढरपुरचा शिलालेख घ्या. हा मूळलेख डॉ. शं. गो. तुळपुळे यांनी प्रसिद्ध केला आहे. परंतु त्यातील काही महत्त्वाच्या शब्दांचे त्यांनी चुकीचे वाचन केले आहे असे डॉ. मिराशी यानी प्रस्तुत लेखावरील चर्चेत विशद केले आहे. उदाहरणार्थ, सकु, सालवण आणि पुरि हे शब्द पहा. यापैकी सालवण हे डॉ. तुळपुळे यांचे वाचन चूक असून त्याशब्दाचे सालाहण हे रूप शुद्ध आहे असे डॉ. मिराशी यांनी सातवाहनाचे कोरीव लेख आणि गाथासप्तशती यांचे आधाराने सिद्ध केले आहे. त्याचे याबाबतचे विवेचन कोणालाही पटण्यासारखे आहे. परंतु मूळ कोरीव लेखाचा छाप ह्या लेखाबरोबर जोडला नसल्यामुळे वाचकाला हा शब्द मुळाशी ताडून पहाता येत नाही.

वरील लेखाप्रमाणे जवखेडा ताम्रपटाचे डॉ. नानासाहेबांनी प्रस्तुत सरात केलेले परीक्षणही वाचनीय आहे. हा ताम्रपट राष्ट्रकूट राजा पहिला अमोघवर्ष याचा आहे. प्रथम हा ताम्रपट छापासह धुळयाचे श्री. भट यांनी प्रसिद्ध केला. ह्या ताम्रपटातील काही समस्यांचे– विशेषत: त्या राजाचा जन्मशक आणि त्याची राणी असगव्वा– याचे चिकित्सक परीक्षण डॉ. मिराशी यांनी प्रस्तुत लेखात केले आहे. उपलब्ध साधनांच्या साहाय्याने केलेले हे परीक्षण जितके मौलिक तितकेच तत्कालिक इतिहासावर नवीन प्रकाश टाकणारे आहे.

परंतु डॉ. शं. गो. तुळपुळे यांनी प्रसिद्ध केलेल्या पैठणच्या शिलालेखावरील डॉ. मिराशी यांच्या विवेचनाबाबत दोन शब्द लिहिण्यासारखे आहेत. प्रस्तुत शिलालेखात सोमेश्वर आणि सोमेश्वरस्वामी अशी एकाच व्यक्तीची दोन नावे आली आहेत. डॉ. तुळपुळे यांच्यामते ती एकाच व्यक्तीची म्हणजे कल्याणीच्या चालुक्य वंशातील सोमेश्वर नृपतीची होत. त्यावर डॉ. मिराशी यांनी आपल्या लेखात डॉ. तुळपुळयांच्या मताचे खंडण केले आहे. याबाबत नानासाहेबांनी प्राचीन कोरीव लेखाचे पुरावे देऊन सोमेश्वर अथवा सोमेश्वरस्वामी हे कोणत्याही राजाचे नांव नसून ते विष्णुदेवतेचे नांव आहे, असे सिद्ध करण्याचा प्रयत्न केला आहे. कारण ह्या नांवापुढे त्या राजाचे राजत्वदर्शक एकही बिरुद आढळत नाही. दुसरे असे की, प्राचीन काळी राजाच्या नांवापुढे स्वामी लावलेले आढळत नाही. परंतु रुद्रदामन याच्या जुनागड येथील प्रस्तरलेखात '' स्वामी चष्टनस्य पौत्र: अथवा दुसऱ्या लेखात महाक्षत्रप स्वामीरुद्रसेन, तसेच नाशिकच्या लेण्यातील लेखात गौतमीपुत्र सातकर्णी स्वत:चा बेणाकटकस्वामी असा उल्लेख करतो. यावरून राजाच्या नांवामागे किंवा पुढे स्वामी हे पद येत असे असे दिसते. दुसरे असे की सोमेश्वरस्वामी हे नांव विष्णूचे असावे असे अनुमान नानासाहेबांनी केले आहे; आता ही गोष्ट खरी आहे की पैठणच्या लेखातील सोमेश्वर हे नांव कोणत्याही राजाचे नाही, ते देवतेचे नांव आहे. परंतु ते विष्णूचे आहे हे मत



अनुक्रमणिका






पटत नाही. कारण आज सोमेश्वर हे नांव अथवा सोमेश्वरस्वामी हे नांव शिवाचे आहे, विष्णूचे नाही. असाच प्रघात त्याकाळीही असावा. प्राचीनकाळी राजा, ब्राह्मण अथवा देवता यांच्या नांवापुढे अथवा मागे स्वामी हे बहुमानदर्शक पद येत असे. मग ती देवता विष्णु असो अथवा शिव असो.

वर दिलेल्या परीक्षणांप्रमाणे डॉ. मिराशी यांनी प्रस्तुत कोरीव लेखाच्या विभागात चार लेखांचे वाचनासह संपादन करून त्यावर ऐतिहासिक आणि भौगोलिक चर्चा केली आहे. मध्ययुगीन महाराष्ट्राच्या इतिहासाच्या दृष्टीने हे कोरीव लेख महत्त्वाचे आहेत. विशेषतः रामचंद्र यादवाचा पुरुषोत्तमपुरी ताम्रपट तत्कालीन इतिहासातील काही समस्यांवर नवीन प्रकाश टाकणारा आहे. उदाहरणार्थ, रामदेव यादवाने राज्याचा वारस आमणदेव याचा कपटाने घात करून देवगिरीची गादी कशी बळकाविली या संबंधीचा उल्लेख प्रस्तुत ताम्रपटात आढळतो. दुसरे असे की या ताम्रपटातील शके १२३२ साधारण संवत्सर या कालाच्या उल्लेखावरून रामदेव हा त्या वर्षी हयात होता असे स्पष्ट दिसते. इतिहासकारांनी रामदेवाचा मृत्यु सन १३०९ इसवीत झाला असे ठरविले होते. ते मत प्रस्तुत ताम्रपटातील शके १२३२ म्हणजे इ. स. १३१० वरून चूक ठरत आहे हे ह्या ताम्रपटाचे वैशिष्टय आहे. परंतु डॉ. मिराशी यांच्या लेखातील मथळयावर शके १२१२ असे चुकीने छापले आहे. तसेच ह्या ताम्रपटातील काही स्थळांच्या बाबतीत त्यानी शोध करून ओळख पटविण्याचा जो प्रयत्न केला आहे त्या संबंधाने मतभेद होण्याचा संभव आहे. त्यानी सर्व्हे नकाशावरून स्थळांचा शोध केला आहे. मी स्वतः त्या भागात बराच प्रवास केला आहे. पुरुषोत्तमपुरीत काही दिवस माझे वास्तव्य होते. त्यावरून ह्या गावाचे आज पोखतपुरी ( Pokhat ) हे नाव प्रचारात आहे. कागदपत्रात मात्र पुरुषोत्तमपुरी हे नाव आढळते. तसेच सादुले, केशवपुरी आणि गोळे गाव्हाण यांची आज प्रचारात असलेली रूपे साधुळं, केसापुरी आणि गोळेगाव अशी आहेत. परंतु ज्या कान्हैरी नावाच्या खपंणकात म्हणजे तालुक्यात हे पुरुषोत्तमपुरी अग्रहार होते, ते कान्हैरी गाव कन्हेर या नावाने चाळीसगांवाच्या नैर्ऋत्येस आठ मैलावर आहे असा जो शोध डॉ. मिराशी यांनी लावला आहे, तो बरोबर वाटत नाही. तालुक्याचे गांव इतक्या दूर अंतरावर असणे आज शक्य वाटत नाही. त्यापेक्षा कांडारी हे गांव पुरुषोत्तमपुरीजवळच आहे ते त्याकाळी कान्हैरी या नांवाने प्रसिद्ध असावे.

## प्राचीन भारतीय नाणी

यानंतरचा शेवटचा विभाग म्हणजे प्राचीन भारतीय नाण्यांचा होय. ह्या विभागातील तीन्ही लेखांना तत्कालीन नाण्यांचे छाप जोडले आहेत. ही समाधानाची गोष्ट आहे. ह्या लेखांपैकी विदर्भाच्या अकोला जिल्ह्यातील तऱ्हाळा येथे सापडलेल्या सातवाहनांच्या सुमारे १६०० नाण्यांवरील डॉ. मिराशी यांचा लेख बराच विस्तृत आणि महत्त्वाचा आहे. इतक्या मोठ्या संख्येने सांपडलेल्या ह्या संचयात अकरापेक्षा जास्त राजांची नाणी आहेत. त्यापैकी, श्रीकुंभ सातकर्णी आणि श्रीकर्ण सातकर्णी ही दोन नांवे नवीन आहेत. त्यांचा उल्लेख आतापर्यंतच्या कोणत्याही लेखात आढळत नाही. ह्या नाण्यांच्या संदर्भात डॉ. मिराशी यांनी सातवाहनांच्या विदर्भावरील अमलासंबंधाने चर्चा केली आहे. परंतु कलिंगाचा राजा खारवेल याच्या हाथिगुंफा येथील कोरीव लेखावरून कण्हबेणा नदी म्हणजे नागपूर जवळील कन्हाननदी होय असे मत डॉ. मिराशी यानी दिले आहे. ते पटत नाही, कण्हबेणा म्हणजे कृष्णा वेणा हे रूप प्रसिद्ध असून कृष्णेचा उगम आणि पुढील वाहण्याचा मार्ग कलिंगाच्या पश्चिमेसच आहे. मात्र तिचे मुख दक्षिणेस आहे.

असो. डॉ. नानासाहेब मिराशी यांनी प्रस्तुत सरात याप्रमाणे बहुमोल लेख संग्रहीत करून संस्कृत साहित्यावर आणि भारताच्या प्राचीन इतिहासावर नवीन प्रकाश टाकण्याचे महत्त्वाचे कार्य केले आहे. त्यांची ही साहित्यसेवा म्हणजे राष्ट्राची सेवाच होय. महाराष्ट्रातील आजचा वाचकवर्ग त्यांचे हे ऋण विसरणार नाही. ( किंमत ४ रुपये )

र. म. भुसारी

# सार-संकलन

## बर्लिन भिंत छेदल्यानंतर

पूर्व व पश्चिम बर्लिनमधील भिंतीला नाताळ निमित्त पाडलेली भगदाडे लोखंडी पत्रे व सळयांनी बुजविण्यात आली. ही कामचलाऊ रचना म्हणजे पूर्व व पश्चिम यांचेतील राजकीय संबंधाचे प्रतीकच आहे असे म्हणावेसे वाटते. लोखंडी पत्रे व सळया हृदयविदारक असली, तरी कॉंक्रीटच्या भिंतीचा भक्कमपणा व् चिरस्थाइत्व त्यात नसते. दरवाजे एकदा खोलले, त्या खोलण्याचे दूरगामी परिणाम लक्षात आल्याबरोबर घाईगर्दीने ते कसेतरी बंद केले. परंतु जुन्या भिंतीपेक्षा हे नवे अडथळे तात्कालिक स्वरूपाचे वाटतात. कॉंक्रीट कधीही नष्ट होत नाही; लोखंड हळूहळू का होईना गंजून नष्ट होते.

स्वतः जर्मन नसलेल्या लोकांना, बॉन सरकारने आपल्या नागरिकांनी पूर्वजर्मनीत जाण्याचे परवाने घेण्याच्या प्रद्धतीस का संमती दिली हे कळणे कठीण आहे. पश्चिम बर्लिनमध्ये, पूर्वबर्लिनच्या अधिकाऱ्यांनी उघडलेल्या परवाना ( व्हिसा ) कचेरीकडे हेर एरहार्डने कानाडोळा केला. पूर्व व पश्चिम जमनीच्या सरकारचे प्रतिनिधीत सरळ सरळ वाटाघाटी होण्यास त्यांनी संमती दिली. या सर्वामुळे पूर्वेकडील उलब्रिज सरकारला थोडीतरी मान्यता मिळाली. पण त्यातून पूर्व जर्मनी, पश्चिम जर्मनी व बर्लिन ही तीन निरनिराळी राज्ये आहेत हा रशियाचा दावा कमजोर झाला. डॉ. ॲडिनॉर सरकारच्या शीतयुद्धात, या गोष्टी अशक्य होत्या. हेर श्रॉडर यांचे 'काही तरी हालचाली करू या' हे धोरण बॉनमध्ये काहींना तरी पटू लागले आहे असें म्हणण्याचे धाडस करावेसें वाटते. एवढे मात्र खरे की, डॉ. ॲडिनॉर यांची जर्मनी एकीकरणाची इच्छा, ते बोलून दाखवीत होते त्यापेक्षा पुष्कळच कमी तीव्र होती, तर हेर एरहार्ड व हेर श्रॉडर हे बोलून दाखवितात त्यापेक्षा बरेच अधिक एकीकरणाच्या बाजूचे आहेत.

जसजसा जास्त काळ लोटत जाईल तसतसे हे धोरण अधिक स्पष्ट होत जाईल. सध्यातरी दोन्ही पक्षांनी हात आखडलेले दिसत आहेत. दोन्ही पक्षांनी वाटाघाटीच्या पूर्वीच्या अटी पुन्हा लावण्यास सुरवात केली आहे. पूर्व जर्मनीचे नागरिक आपल्या पश्चिम बर्लिन बांधवाना भेटण्यास हजारोंचे संख्येने बर्लिनमध्ये दाखल झाले. या गोष्टीमुळे उलब्रिज सरकारला धक्का बसल्यासारखे झाले. वाटाघाटी करताना जास्त सवलती मागण्याचे हेही एक महत्त्वाचे कारण आहे. आपल्या सरकारला जास्त मान्यता मिळावी म्हणूनच केवळ, पूर्वजर्मनीचे अधिकारी जादा सवलती मागत नसून त्यांना तडजोडीची भीति वाटू लागली आहे.

एका फ्रेंच नाटकात दरवाजा एक तर सताड उघडा तरी असावा किंवा घट्ट बंद करावा असे म्हटले आहे. परंतु जगातील अनेक पुढाऱ्यांचे बोलण्यावरून व लिखाणावरून दरवाजा एकाच वेळी बंदही असू शकतो व उघडाही राहू शकतो असे वाटू लागते. नवीन वर्षाच्या बऱ्याचशा शुभ संदेशातून आजच्या गोंधळातून सुव्यवस्था निर्माण करण्याचे आव्हान आहे. क्रुश्चेव्हने आपले चढाई न करण्याचे धोरण पुन्हा घोषित केले असून सीमातंटे लष्करी सामर्थ्य न वापरता गोडीगुलाबीने सोडविण्याचा संदेश दिला आहे. गोमुल्का यांनी मध्ययुरोपमध्ये अण्वस्त्रावर नियंत्रण घालण्याची पाच मुद्यांची योजना मांडून, पूर्वीच्या रापास्की योजनेस उजाळा दिला आहे. हेर एरहार्डबरोबर टेक्सास मधील आपल्या शेतावर बातचीत करीत असता आपण राष्ट्रीय व आंतरराष्ट्रीय प्रश्नात सुधारकाची भूमिका घेणार असल्याचे अमेरिकेचे अध्यक्ष जॉन्सन यांनी वृत्तपत्रप्रतिनिधींना सांगितले. व हेर एरहार्ड यांनी त्यांचेशी या बाबतीत आपले एकमत आहे असे जाहीर केले. ब्रिटिश पंतप्रधानांनी पूर्व व पश्चिम संबंधात नवे प्रकरण उघडत आहे असा आपला विश्वास जाहीर केला. जगातील बहुसंख्य ख्यातनाम पुढाऱ्यांनी एकाच आवाजात एकच गोष्ट घोषित केल्याचे यापूर्वी कधीही ऐकिवात नाही.

अमेरिकेच्या कॉंग्रेसने रशियात निर्यात होणाऱ्या गव्हावर निर्बंध घातले नाहीत. व लवकरच न्युयार्क

व मॉस्को यांना जोडणारा नवीन विमानमार्ग सुरू होणार आहे. नवीन वर्षात ब्रिटनने कॅस्ट्रोला काही बसेस विकण्याचे ठरवून अमेरिकन लोकांना घाबरवून सोडले. रशियाने मोठमोठे प्रश्न उपस्थित करण्याचे अजून तरी टाळले आहे. प्रत्यक्ष वाटाघाटी आताच सुरू होऊ नयेत म्हणून क्रुश्चेव्हने आपले चढाई न करण्याचे धोरण पुढे मांडले आहे असे वाटते. परंतु काही दिवसात मुख्य मुद्द व वाद पुढे येऊ लागतील याबद्दल शंका नाही. सध्या हवेत असलेल्या कल्पनातील युरोप, अमेरिका व रशिया यांच्या लष्करी हालचालीवर देखरेख करण्याकरता देखरेख–केंद्रे प्रस्थापित करावीत ही कल्पना सर्वात महत्त्वाची आहे. या कल्पनेचा मूळ प्रणेता क्रुश्चेव्हच. याबरोबर दुसऱ्याही अनेक कल्पना क्रुश्चेव्हने मांडल्या होत्या. सरतेशेवटी कोणत्या एका विविक्षित योजनेवर एकमत होणे याला महत्त्व नसून एकमत होण्याची शक्यता निर्माण झाली आहे यालाच महत्त्व आहे, असे म्हणावेसे वाटते.

या योजनेमुळे कम्युनिस्ट राष्ट्रात इतर राष्ट्रांचे निरीक्षकांचा शिरकाव होईल, हे जरी खरे असले तरी या योजनेतील इतर तत्त्वे जुनीच आहेत. ही विवक्षित कल्पना लोकानी उचलून धरली असली तरी त्यामुळे कोणाचेही स्वातंत्र्य गमावण्याचा प्रश्न उद्भवत नाही. परंतु बर्फ वितळू लागले आहे हे खरे व त्या वेळची हवा अस्थिर व अनोळखी वाटणे पण साहजिकच आहे. काही अटीवर का होईना पण एकमेकांना सांभाळून घेण्याची, मतपरिवर्तनाची, सवय जर सर्वच राष्ट्रातील लोकांना लागली तर मौलिक गोष्टीवर एकमत होणे जड जाणार नाही. पूर्व जर्मनीच्या अणुचाचणी विरोधास सध्या फारसे महत्त्व नसले तरी एकदा एका प्रश्नावर मत प्रदर्शित केले म्हणजे दुसऱ्याही महत्त्वाचे प्रश्नावर मत देण्याची शक्यता निर्माण होते.

क्रुश्चेव्हने सीमातंटे सामोपचाराने सोडवावे असा संदेश दिला परंतु त्यासाठी काही बलाढ्य यंत्रणा निर्माण करावी अशी सूचना मात्र त्यात नाही. सध्याचे काळात चढाऊ राष्ट्रांना रोखून धरणारी प्रभावी शक्ति अस्तित्वात नसता शांतता टिकवता येईल हे शक्य वाटत नाही. त्या दृष्टीने गोमुल्काची युरोपियन राष्ट्रांच्या शस्त्रसामग्रीवर निर्बंध घालण्याची योजना युरोप, रशिया व अमेरिका या सर्वांनाच लागू केल्यास एक पाऊल पुढे पडेल असे वाटते. ग्रिम्को यांनी पण पाश्चिमात्त्य राष्ट्रांची शस्त्रकपात योजनाबद्ध व समतोल असावी व सर्वच अण्वस्त्रे एकदम नाहीशी करू नयेत असे प्रतिपादले होते. पण या सर्वास खराखुरा जोरदार पाठिंबा मिळण्याची गरज आहे.

अमेरिकेने आपला पाय युरोपमधून काढून घ्यावा व रशिया व अमेरिका या राष्ट्रांनी काही अलिखित चांगुलपणाचे नियमानुसार आपले व्यवहार चालविण्याची हमी द्यावी म्हणजे जगात शांतता नांदेल असे काहींचे म्हणणे आहे. परंतु यापेक्षा जास्त वास्तववादी दृष्टीकोणाची आज गरज आहे. आज युरोपमधील अमेरिकेचे अस्तित्व व रशिया व अमेरिका यांचे तुल्यबळ यामुळेच शांतता नांदत आहे. पूर्व व पश्चिम यांचेतील वैर संपून सलोख्याने रहाणाऱ्या जगाचे चित्र चटकन डोळ्यापुढे येत नाही. परंतु मानवी कल्पना सध्याच्या राजकीय बुद्धिबळाचे पटा पलीकडे धावली पाहिजे, त्यातून रशियासुद्धा सर्व युरोप व ॲटलांटिक पलीकडील राष्ट्रे यांचे धागेदोरे एकमेकात बेमालूमपणे विणले जाण्याची गरज आहे. पूर्व पश्चिम संबंधात उत्पन्न झालेल्या "जैसे थे" ने जगास आशेचे किरण दाखविले आहेत. जगात आत्मविश्वास निर्माण होऊन मोठमोठे प्रश्न सलोख्याने सोडविण्याची धडपड करणे अत्यन्त जरूर आहे.

–दि इकॉनॉमिस्ट, लंडन ११ जानेवारी १९६४

## झांजिबारमधील डावे बंड–

झांजिबारमध्ये झालेल्या राज्यक्रान्तीचे मागे कोणत्या शक्ती होत्या हे सुरवातीस जरी स्पष्ट झाले नव्हते तरी आता मात्र कम्युनिस्ट मताच्या अबदुल्ल हंगा या गृहस्थाने शेख अबदूल रहमान महमद ऊर्फ शेख बाबू याचे सहाय्याने या बंडाचे नेतृत्व केले हे उघडकीस आले आहे. नव अध्यक्ष व त्यांचे मंत्रिमंडळाचे बहुसंख्य सभासद आफ्रोशिराझी पक्षाचे सभासद आहेत. हा पक्ष आफ्रिकन वसाहतवाल्यांचा व त्या बेटावरील स्थानिक लोकांचा प्रतिनिधी आहे. परंतु बंडाचा प्रत्यक्ष उठाव या पक्षाने केलेला नसून, डाव्या क्रान्तिकारी उठावाच्या लाटेबरोबर हा पक्ष सत्तारूढ झाला असे दिसते.








झांजिबार व पेंबा ही स्वास्थ्यप्रिय बेटे तत्त्वप्रणालीचे वादात गोवली जातील यावर विश्वास बसत नाही. परंतु या बंडावरून आफ्रिकेमध्ये कम्युनिस्टांचा विशेषतः चिनी कम्युनिस्टांचा कसा शिरकाव होत आहे हे दिसून येते. ही बेटे आफ्रिकेच्या मुख्य भमीपासून बरीच लांब असल्यामुळे त्यातील समाजरचना आफ्रिकाखंडातील समाजरचनेप्रमाणे उच्चनीचतेवर आधारलेली नाही. व म्हणून कम्युनिस्ट विचारसरणीचा शिरकावही तेथे आजपर्यंत झाला नाही. झांजिबारमध्ये वांशिक भेद मात्र तीव्र आहेत. अरबलोक अल्पसंख्याक असले तरी जमीन त्यांचेच मालकीची आहे व त्यामुळे सर्व नोकऱ्या त्यांचेच हातात आहेत. सुलतानत पण अरबीच होती. झांजिबार राष्ट्रीय पक्षाचे नेतृत्व अरबांकडेच असून मतदारसंघ त्यांचे सोईने पाडल्यामुळे, निवडणुकीत अल्पमत मिळूनसुद्धा याच पक्षाला सरकार स्थापण्याची संधि मिळाली. आफ्रो-शिराझी पक्षास एकंदर ५४ टक्के मते मिळाली होती. बंडानंतर याच पक्षाची म्हणजेच बहुसंख्य मते मिळविणाऱ्या पक्षाची राजवट सुरू झाली आहे. सुरवातीस शेख बाबूला थप्पड बसली तरी आता मात्र हंगा व शेख बाबू हेच राज्याचे खरे सूत्रधार आहेत.

झांजिबारमध्ये चिन्यांना आपल्याला पाहिजे तसे कितपत वागता येईल हे अजून स्पष्ट व्हावयाचे आहे. मिळालेल्या संधीचा ते कसा फायदा घेतील हे पण समजत नाही. चालू राज्ये उलथून पाडण्यास झांजिबारचा तळ म्हणून उपयोग होईल का ? नव्या स्वतंत्र झालेल्या पूर्व आफ्रिकेतील तीन राष्ट्रांनी आपला आफ्रिकी समाजवादाचा मार्ग स्पष्ट करण्यास सुरुवात केली आहे. झांजिबारमध्ये एक प्रभावी ट्रान्समीटर बसविल्यास ( सध्या अमेरिकेच्या उपग्रहांची कक्षा मापण्याचे केन्द्र असलेल्या जागी ) पाश्चिमात्य विरोधी प्रचाराचे एक मोठे हत्यार चीनला मिळू शकेल. या बेटावर सामाजिक बदल घडवून आणणे फारतर शक्य होईल, परंतु नजीकचे काळात चीनला झांजिबारचा आर्थिक विकास करणे जवळजवळ अशक्यच आहे. परकीयांना त्यांचे मदतीचा मोबदला झांजिबार कशाचे रूपाने देणार ? शांघायमधील औद्योगिक कामगारांना स्वयंपाकात लवंगांचा भरमसाट उपयोग करण्याची आज्ञा मिळेल की काय याची भीति वाटते.

— मँचेस्टर गार्डियन साप्ताहिक १६।१।६४

## बौद्ध धर्मावरील मौलिक संशोधन

१८ व्या शतकात, रशियामध्ये लोकांना वाङ्मय व तत्त्वज्ञान याविषयी कुतूहल निर्माण झाले. चीनमध्ये प्रचारात असलेल्या बौद्धधर्माविषयी अनेक अभ्यासू लेख त्याकाळात प्रसिद्ध झाले. शास्त्रवेत्ते वासिली वासिलिएव यांनी तर बौद्धधर्माच्या अभ्यासाला वाहून घेतले. विद्यार्थीदशेत काझन विश्वविद्यालयामध्ये पौर्वात्य भाषाशास्त्राच्या वर्गात चिनी भाषा शिकता शिकता काही बौद्ध धर्मावरील पुस्तकांनी त्यांचे मन वेधून घेतले.

बौद्धधर्माबद्दल जास्त माहिती मिळविण्याच्या जिज्ञासेने, तरुण वासिलिएव चीन आणि मंगोलियात गेले, तेथे त्यांनी दहा वर्ष वास्तव्य केले. या काळात त्यांनी संस्कृत व तिबेटीयन भाषा शिकून घेतल्या. एका चिनी भिक्षुसमवेत बौद्धधर्मातील धार्मिक पुस्तकांचा अभ्यास करून त्यांची टिपणे काढली. त्या धर्माबरील अनेक माहितीपूर्ण पुस्तकांचे व त्याच्या इतिहासाचे मनन केले.

मायदेशी परतल्यावर तत्वज्ञानाच्या पी. एच. डी.च्या पदवीसाठी त्यांनी आपला 'बौद्ध धर्माच्या तत्वज्ञानाची तत्वे' या नावाचा प्रबंध सादर केला. त्यांच्या या मौलिक संशोधनाबद्दल त्यांना पदवी तर मिळालीच आणि त्यांना रशियन विज्ञानधामाचे सभासद म्हणून नेमण्यात आले. १८७८ त त्यांनी 'बुद्धधर्मातील रूढी, त्यांचा इतिहास आणि वाङ्मय' हे पुस्तक लिहिले. आजतागायत हे पुस्तक, बौद्धधर्माच्या अभ्यासूंना उपयुक्त ठरले आहे.

'निरनिराळ्या विचारप्रवाहांच्या दृष्टिकोनातून बुद्ध वाङ्मयाचा परामर्श', तिबेटमधील 'बौद्ध धर्माचा इतिहास' ही त्यांची पुस्तके आणि 'भारतातील बौद्ध धर्माचा इतिहास' या तारानाथींच्या ग्रंथाचा त्यांनी केलेला रशियन अनुवाद हे साहित्य सुप्रसिद्ध आहे.

वासिलीएव यांचा शिष्य इवान मिनाएव याने गुरूचे संशोधनकार्य पुढे चालू ठेवले. इवान मिनाएव हे पौर्वात्य शास्त्रावरील एक अधिकारी, प्रकाशक आणि प्रवासी म्हणून प्रसिद्ध आहेत. सेंट पीटसबर्ग विश्वविद्यालयात पौर्वात्य भाषा-विभागात वासिलिएव यांच्या हाताखाली ते शिकले.








'पाली भाषेतील पुराण व उच्चारशास्त्र यावरील निबंध' या विषयावर प्रबंध सादर करून इवाननी १८६८ साली डॉक्टरेट (पी. एच्. डी.) ही पदवी संपादन केली. त्यांची तेथेच प्राध्यापक म्हणून नेमणूक झाली.

इवान मिनाएव अतिशय बुद्धिमान होते. त्यांनी इतिहास, भारतातील लोक-आख्यायिका बहुभाषा-शास्त्राचा अभ्यास केला. परंतु बौद्धधर्माचा इतिहास आणि तत्त्वज्ञान हा खरा त्यांच्या आवडीचा विषय, त्यावर त्यानी पुस्तके लिहिली. 'बौद्ध धर्मविषयक उपलब्ध वाङ्मय आणि संशोधन' या नावाचा त्यांचा ग्रंथ फार महत्त्वाचा आहे. अनेक संस्कृति आणि पाली मूळ ग्रंथांच्या आधारे हा ग्रंथ लिहिला आहे.

१८७६ साली मिनाएव यांनी आशियाची पहिली सफर केली. त्यानी सिलोनपासून प्रवासाला सुरवात केली. त्याठिकाणी त्यांनी बौद्धधर्माच्या पवित्र स्थळांना आणि त्यांच्या कलास्थानाना भेट दिली. त्यानंतर ते भारत आणि नेपाळला गेले. १८७९ साली त्यानी भारताचा दुसऱ्यांदा प्रवास केला आणि १८८५ साली परत तिसऱ्यादा पूर्वेला भेट दिली. या प्रवासातल्या त्यांच्या अत्यंत मनोरंजक रोजनिशीचे दुसऱ्यांदा प्रकाशन करण्यात आले आहे.

आपल्या प्रवासात मिनाएवनी बौद्धधर्मावरील अनेक हस्तलिखिते आणि बौद्धपंथावर आणि कलेवर लिहिलेले लेख गोळा केले. वंशशास्त्र आणि मानवशास्त्राच्या वस्तुसंग्रहालयात त्यानी गोळा केलेल्या वस्तु ठेवलेल्या आहेत लेनिनग्रद राज्यग्रंथालयात त्यांची हस्तलिखिते ठेवण्यात आली आहेत.

इवान मिनाएवनी रशियात बौद्ध-धर्माचा शास्त्रीय पद्धतीने अभ्यास जो चालू झाला होता, ती परंपरा चालू ठेवली. दाक्षिणात्य बौद्धधर्माचा अभ्यास करणारे ते प्रथम होते, त्यामुळे त्यांना विशेष श्रेय द्यायला पाहिजे.

प्रसिद्ध सोवियत पौर्वात्यशास्त्र-अधिकारी फ्योदर शेरबात्स्की (१८६६ ते १९४४) यांनी बौद्ध तत्त्वज्ञान आणि तर्कशास्त्राच्या अभ्यासाने फार मोठी कीर्ति मिळवली. त्यांनी लिहिलेल्या 'बौद्ध तर्कशास्त्र' या ग्रंथाच्या दोन खंडात त्यांनी गोळा केलेल्या माहितीने आणि त्यांच्या कुशल संकलनाने मोठमोठे विद्वान-सुद्धा दिपून गेले.

प्रख्यात भारतीय शास्त्रज्ञ श्री. डी. अेन्. शास्त्री यांनी वरील ग्रंथाची फार प्रशंसा केली आहे. ते म्हणतात, 'शेरबात्स्की यांचा हा ग्रंथ म्हणजे अेक उत्कृष्ट कार्य आहे. दिगनागी पंथाच्या मौलिक तत्त्वज्ञानाबरोबरच या ग्रंथात उद्योतकर, वाचस्पतिमिश्र, जयंत, श्रीधर, उदयन आणि इतर लेखकांच्या मूळ लेखांवर मौलिक संशोधन केलेले आहे. दुसऱ्या कोणत्याही विद्वानाने बौद्धतत्त्वज्ञानाचा इतका सखोल अभ्यास केलेला नाही. पंडित जवाहरलाल नेहरूंनी सुद्धा आपल्या 'भारताचा शोध' या पुस्तकात फ्योदर शेरबात्स्की यांना 'जगातील, बौद्ध तत्त्वज्ञानावरील अधिकारी व्यक्ति' म्हणून गौरविले आहे.

जगाच्या ज्ञानात मोलाची भर घालणारे विद्वान म्हणून फ्योदर शेरबात्स्की यांची लंडनच्या 'रॉयल अेशियटिक सोसायटी'चे, बर्लिनमधील 'पौर्वात्य संस्थेचे,' पॅरिसच्या 'अेशियाटिक सोसायटी'चे आणि इतर अनेक देशातील पौर्वात्यशास्त्राचा अभ्यास करणाऱ्या संस्थांचे सन्माननीय सभासदत्व बहाल करण्यात आले. त्यांच्या काळात, बौद्धधर्मावर अेकही असे पुस्तक लिहिले गेले नाही की, ज्यात त्यांच्या नावाचा उल्लेख नव्हता.

दुसरे, बौद्ध धर्माचा अभ्यास केलेले विद्वान म्हणजे सर्जी ओल्देनबर्ग (१८६३ ते १९३४) हे होत. त्यांचे नाव पौर्वात्य-शास्त्राचा अभ्यास करणाऱ्या जगातील सर्व लोकांना सुपरिचित आहे. बौद्ध लोक-वाङ्मय आणि कला याबद्दलचे ते तज्ञ होते. त्यांच्या कित्येक लेखांचे व पुस्तकांचे इंग्लिश, फ्रेंच आणि इतर भाषातून अनुवाद झालेले आहेत.

या लेखकाचे सर्वात महत्त्वाचे कार्य म्हणजे 'बिब्लिओथिका बुद्धिका' (बौद्ध-धर्मसाहित्य-संदर्भग्रंथ) ही १८९७ पासून त्यानी सुरू केलेली ग्रंथमाला. या कार्यात त्यांना सोविएत व इतर विद्वानांनी मदत केली. या ग्रंथाचे तीसापेक्षा जास्त खंड प्रसिद्ध झालेले आहेत. बौद्धधर्मावरील एक तज्ञ प्रो. युरी रोरिख यांनी या ग्रंथांच्या प्रसिद्धीसाठी बरीच मेहेनत घेतली.

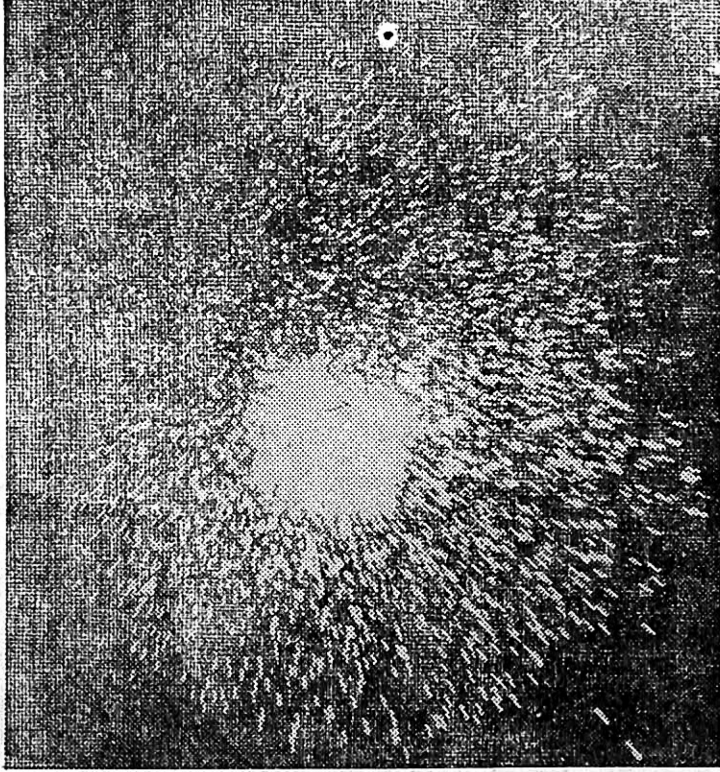
त्यांच्याच संपादकत्वाखाली १९६० मध्ये 'धम्पद' याचा अनुवाद प्रसिद्ध झाला. सोविएत विज्ञानधामातील, भारतीय धर्मांचे तत्त्वज्ञान आणि इतिहास या विभागातर्फे सध्या 'बिब्लिओथिका बुद्धिका' च्या ग्रंथमालेचे प्रकाशन पुढे चालू ठेवलेले आहे.

रशियातील तिबेट-विषयक तज्ञ ए. वॉस्त्रिकोव यानी लिहिलेले 'तिबेटमधील ऐतिहासिक वाङ्मय' हे पुस्तक वरील विभागातर्फे लवकरच प्रकाशित होईल.

रशियन आणि सोविएत विज्ञानांनी बौद्ध तत्त्वज्ञानाचा अभ्यास करण्याचा एक ग्रंथच चालू केला. बौद्ध देशांच्या या मौलिक सांस्कृतिक वारसाचा आणि बौद्ध धर्माचा इतिहास, तत्त्वज्ञान आणि वाङ्मय यांचा त्यांच्याइतका अभ्यास युरोप आणि अमेरिकेतील कोणत्याही पौर्वात्य शास्त्रज्ञांनी केलेला नाही.

— सोव्हिएट इन्फर्मेशन, मुंबई : १४–१–६४

---



**आपल्याला विसर पडूं नये म्हणून...** यापूर्वींच्या वर्षांत, या दिवशीं, साऱ्या देशभर आनंदोत्सव साजरा होत असे; फटाके व इतर दारूकाम उडवून लोक आपला आनंद व्यक्त करीत; राष्ट्रीय स्वाभिमान रोषणाईच्या झगझगाटानें चमकून उठे! त्या गत वर्षांची आपण आठवण ठेवूं या. आपल्या देशाच्या हक्कांवर त्या वेळीं कोणी हल्ला चढविला नव्हता आणि अमर्याद उल्हासानें आपण हा राष्ट्रीय महोत्सव साजरा करीत असूं. आज, आपण निष्ठापूर्वक या आनंदोत्सवावर मर्यादा घालून घेतली आहे आणि तितक्याच निष्ठेनें आमच्या देशाला एकमुखी पाठींबा देऊन, आमच्या मातृभूमीच्या सीमेवर संकटांना न जुमानतां शौर्यानें त्यांचा सामना करणाऱ्या आमच्या जवानांचें सामर्थ्य वाढवूं या.







अनुक्रमणिका